Die Bedeutung
der
Dogmengeschichte
vom
katholischen Standpunkt aus erörtert
von
Constantin von Schäzler.

Herausgegeben
von
Fr. Thomas Esser,
Ord. Praed.

Mit Approbation des hochwürdigsten bischöflichen Ordinariates
in Regensburg.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1884.

Die Bedeutung

der

Dogmengeschichte

vom

katholischen Standpunkt aus erörtert

von

Constantin von Schäzler.

Herausgegeben

von

Fr. Thomas Esser,
Ord. Praed.

Mit Approbation des hochwürdigsten bischöflichen Ordinariates in Regensburg.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1884.

Vorrede.

Wir übergeben hiemit noch ein zweites opus posthumum des seligen Prälaten Freiherrn von Schäzler der Oeffentlichkeit Daß dasselbe dem ersten (Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae, Ratisbonae 1882) erst über Jahresfrist nachfolgt, hat seinen Grund in Umständen, die nicht in unserer Gewalt lagen.

Das Manuscript zu dieser Arbeit über die Bedeutung der Dogmengeschichte stammt aus der Zeit der akademischen Lehrthätigkeit des Verfassers an der Universität Freiburg i. Br. und ist wohl zunächst aus seinen Vorlesungen über diesen Gegenstand hervorgegangen. Daß es dieser ersten Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit angehört, sieht der Kenner des Entwickelungsganges des Herrn von Schäzler auf den ersten Blick schon aus jener Vertrautheit mit den protestantischen Theologen, welche sich auch in diesem Buche zeigt. Selbst im Protestantismus erzogen und an protestantischen Schulen und Universitäten gebildet, hatte er sich nämlich nach seiner Bekehrung mit jenem Eifer, der ihm eigen war, den an sich, wenigstens damals noch, gewiß achtungswerthen Leistungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie zugewendet, um dieselben, wo er mit ihnen auf seiner neuen Bahn zusammentreffen würde, desto wirksamer mit den Waffen der Scholastik bekämpfen zu können. Mit wie glücklichem Erfolge er dieses that,

wird Jeder anerkennen, der seine Erstlingsarbeit über die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato (München 1860) kennt. Auch der vorliegende Gegenstand brachte für den Verfasser die Nothwendigkeit mit sich, die bei den Protestanten über Dogmenbildung geltenden Anschauungen zu berücksichtigen. Darum konnte er nicht umhin, die einschlägigen speculativen Bemühungen derselben zu würdigen und zugleich ihre Irrthümer bis in den tiefsten Grund hinein zu verfolgen. Uebrigens thut er dieses hier, bei der Verschiedenheit des Gegenstandes, in weit beschränkterem Maße als in dem vorher erwähnten Werke.

Aus der genannten Zeit der Entstehung des vorliegenden Buches erklärt sich auch mancher Ausdruck, der als „jüngst" vergangen bezeichnet, was nunmehr schon ein Vierteljahrhundert hinter uns liegt. Da das Manuscript druckfertig vorlag, so haben wir in den meisten Fällen selbst solche Redeweisen unverändert gelassen, wie wir denn überhaupt, um der Arbeit nichts von ihrer Unmittelbarkeit zu nehmen, höchstens den einen oder anderen kleinen Zusatz, welchen der kundige Leser sofort heraussieht, angebracht haben. Selbst für die genauere Fassung einiger wenigen doctrinellen Punkte beschränken wir uns, auf die oben berührte letzte Arbeit des Verfassers (Introductio etc. besonders pag. 139 ff.) zu verweisen. Die auf den dogmatischen Fortschritt bezüglichen Bestimmungen des Vaticanum mögen hier ihren Platz finden. In der Constit. Dogmat. de fide catholica cap. IV. heißt es: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat

igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. Und der zugehörige Canon 3 besagt: S. q. d., fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: a. s. —

Daß Herr von Schäzler diese seine Arbeit nicht bei Lebzeiten herausgab, erklärt sich wohl zum größten Theil aus dem Zusatz, welchen er dem Titel beigefügt hatte, nämlich: Ein Beitrag zur Lehre von der Kirche. Bei der richtig erkannten, nicht hoch genug anzuschlagenden Wichtigkeit des Gegenstandes, die sich namentlich in der dem Vaticanischen Concil voraufgehenden Gährung noch steigerte, war nämlich Schäzler's Lieblingsidee eine mehr populär gehaltene, allen Gebildeten zugängliche Darstellung der Lehre von der Kirche mit besonderer Rücksicht auf die religiöse Bedeutung dieses Dogma. Gipfelt doch in der Kirche jene innige Wechselbeziehung zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirksamkeit, welche uns als der Grundzug der ganzen Heilsökonomie erscheint. (S. unten S. 158.) Hatte Schäzler diese dynamische Verschmelzung und Wechseldurchdringung creatürlicher und göttlicher Action bereits in der Sacramenten- und Gnadenlehre dargestellt, und zwar von dem der thomistischen Theologie eigenthümlichen Standpunkte aus — „in ihrer tiefern Auffassung der Fruchtbarkeit und Energie der göttlichen Action", so wollte er nun von demselben Standpunkte aus, welchem er unter dem noch so großen Wechsel seiner Lebensschicksale unverbrüchlich treu geblieben, auch das Wesen der Kirche als einer Begründung, Leitung und Vollendung des Menschlichen durch das Göttliche zur Darstellung bringen. Rüstig hat er an der Ausführung dieser Idee gearbeitet; aber es kamen neue Zeiten und mit ihnen

neue Arbeiten, die ihn derart in Anspruch nahmen, daß er diese schon ziemlich weit geförderte Schrift nicht vollenden konnte. Seine Berufung nach Rom und seine vielfache Verwendung in der Congregation (Sacra Suprema) des S. Uffizio gab seiner Arbeitskraft eine ganz neue Richtung; und wenn er von seinen amtlichen Arbeiten spärliche Stunden erübrigte, so verwendete er sie mit der Vollkraft seiner Schaffenslust auf die oben erwähnte lateinische Schrift. In dieser hat er auch dem Gedanken, welcher in dem vorliegenden Buch als einem „Beitrag zur Lehre von der Kirche" zum Ausdruck kommen sollte, die prägnanteste Fassung gegeben: per Ecclesiam divina veritas explicat se ipsam (pag. 155 ff.). Damit ist die Lehrthätigkeit der Kirche und deren Resultate, zumal von dem vorgenannten Standpunkte aus, am trefflichsten gezeichnet.

Ist also jene auf breiter Grundlage aufgebaute Lehre von der Kirche wegen ihres unvollendeten Zustandes zur Veröffentlichung nicht geeignet, so halten wir es um so mehr für unsere Pflicht, wenigstens den in gegenwärtiger Schrift behandelten wichtigen Punkt dieser Lehre aus dem reichen literarischen Nachlaß des zu früh verstorbenen Verfassers auszuheben, in der Hoffnung, manchem seiner Freunde damit eine willkommene Gabe zu bieten.

Wien, am Feste Mariä Lichtmeß 1884.

Der Herausgeber.

Inhaltsverzeichniß.

§. 1. Einleitung.

Wenn die Frage, in wie weit nach den Grundsätzen der katholischen Kirche von einer Geschichte des Dogma die Rede sein könne, in den folgenden Zeilen eingehender besprochen wird; so dürfte dies um so weniger als unzweckmäßig erscheinen, je lebhafter bekanntlich das Interesse ist, mit welchem heut zu Tage dogmengeschichtliche Untersuchungen betrieben werden. Es mögen hier einleitungsweise nur wenige Bemerkungen Platz finden.

Nächst der Lehre von der Rechtfertigung ist zweifelsohne gerade die verschiedene Auffassung der Dogmenbildung derjenige Punkt, in welchem Katholicismus und Protestantismus am weitesten auseinandergehen, der Gegensatz zwischen beiden am schärfsten hervortritt. Der nämliche Grundgedanke, welcher der Rechtfertigungslehre der Protestanten ihr eigenthümliches Gepräge gibt, kehrt auch bei ihrer Dogmenbildung wieder. Rechtfertigung und Dogmenbildung, beide vollziehen sich nach protestantischer Anschauung unmittelbar zwischen Gott und dem Einzelnen, ohne das Dazwischentreten eines Mittelgliedes. Dagegen wird sich uns das Eigenthümliche des katholischen Standpunktes gerade darin zu erkennen geben, daß hier die einzelnen Dogmen nur durch Vermittelung eines Organes entstehen können, welches zwischen Gott und den einzelnen Gläubigen gleichsam in der Mitte steht, durch das unfehlbare Lehramt der Kirche. Das letztere hat hier auf ähnliche Weise einzugreifen, wie bei

der Rechtfertigung das opus operatum. Damit dieser charakteristische Zug der katholischen Dogmenbildung in das rechte Licht trete, ist es unerläßlich auf den protestantischen Gegensatz einen vergleichenden Blick zu werfen. In der Absicht, eine solche Vergleichung zu ermöglichen und damit ein tieferes Verständniß der entgegengesetzten katholischen Auffassung anzubahnen, glaubten wir unsere Untersuchung beginnen zu müssen mit einer kurzen Darstellung des Gesetzes, welches innerhalb des Protestantismus der dogmatischen Entwicklung zu Grunde liegt.

Das hervorragendste Unterscheidungsmerkmal des katholischen Dogma, wodurch sich dieses vor den Lehrsätzen jeder außerchristlichen Religionsgesellschaft auszeichnet, ist seine Unveränderlichkeit. Das seinem innersten Wesen nach unveränderliche Dogma muß aber zugleich als etwas begriffen werden, was eine Geschichte hat und einer Entwicklung fähig ist. Damit bestimmt sich von selbst die Aufgabe der folgenden Abhandlung. Es gilt die letztere dem Versuche, den Begriff der Unveränderlichkeit des Dogma zu jenem einer Geschichte desselben in das rechte Gleichgewicht zu bringen. Das Ergebniß, welches dadurch erzielt werden soll, ist ein tieferer Einblick in das Wesen der dogmatischen Entwicklung und eine schärfere Abgrenzung des Begriffes der Dogmengeschichte.

Nach einer weitverbreiteten Anschauungsweise erblickt man in dem Dogma oder dem Inhalt des christlichen Glaubens etwas schlechthin Unbewegliches. Eine dogmatische Bewegung und Entwicklung, ohne welche eine Geschichte des Dogma ganz undenkbar wäre, findet bei dieser Auffassung der Sache nur insoweit statt, als die Erkenntniß des Dogma in einem allmählichen Fortschritt begriffen ist, mit der Zeit eine vollkommenere wird. Das Dogma selbst bleibt außerhalb der Bewegung. Nur so, glaubt man, lasse es sich begreiflich machen, wie das Dogma, unbeschadet seiner Unveränderlichkeit, eine Geschichte habe.

Auch die folgende Untersuchung knüpft an die obige Unterscheidung an und wird die Berechtigung derselben ausführlich nachweisen. Indessen bedarf dieselbe nach unserm Dafürhalten

einer schärferen Bestimmung, oder ist wenigstens die manchen neueren Theologen beliebte Anwendung jener Unterscheidung eine vielfach schiefe. Die Einseitigkeit, gegen welche wir uns erklären zu müssen glauben, besteht vornehmlich darin, daß man das Moment des Geschichtlichen an dem Dogma ausschließlich auf die subjective Seite fallen läßt, indem die geschichtliche Entwicklung des Dogma allein in den verschiedenen wissenschaftlichen Erklärungen desselben gesucht wird. Bei dieser Betrachtungsweise gibt es offenbar keine eigentliche Geschichte des Dogma, sondern bloß eine Geschichte der wissenschaftlichen Bestimmungen desselben; Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie werden als gleichbedeutend genommen. Wird ferner mit der erwähnten Auffassung voller Ernst gemacht, so muß folgerichtig die dogmatische Entscheidung der Kirche, durch welche diese eine neue wissenschaftliche Ausführung des christlichen Lehrinhaltes als unkirchlich zurückweist, als ein Mißbrauch des kirchlichen Lehramts erscheinen, als eine unberechtigte Beschränkung der Freiheit der Wissenschaft. Denn die mißfällige Anschauung, so könnte man sagen, ist ja lediglich wissenschaftlicher Natur. Das Dogma kann dadurch nicht gefährdet werden; es ist erhaben über alle Schwankungen der Wissenschaft und bleibt deshalb ungeachtet jener Abirrungen immer das gleiche, unveränderliche. Wenn gleichwohl die Kirchengeschichte eine so große Anzahl kirchlicher Glaubensentscheidungen aufweist, so sucht man einen Erklärungsgrund dafür in äußeren Rücksichten, durch welche die Kirche bestimmt werden konnte, im Interesse des kirchlichen Friedens oder wegen anderer voraussichtlichen Nachtheile die eine oder andere Lehrmeinung zu verbieten. Eine solche Entscheidung wird hier angesehen als ein Act der obersten Regierungsgewalt der Kirche, welcher jeder Katholik sich zu fügen verpflichtet ist. Daß die dogmatischen Definitionen der Kirche noch eine höhere Bedeutung haben, nämlich die einer objectiven Entwicklung des Dogma durch das unfehlbare Lehramt der Kirche — davon kann bei der bezeichneten Auffassung der Dogmengeschichte keine Rede sein.

Gegenüber der im obigen geschilderten Richtung wird es in der nachstehenden Untersuchung vornehmlich unsere Aufgabe sein, die objective und subjective Seite des dogmengeschichtlichen Prozesses genauer zu bestimmen und schärfer abzugrenzen. Vollzieht sich auch nach unserer Anschauungsweise die allmähliche Entwicklung des Dogma als ein nach und nach tiefer gehendes geistiges Eindringen in den Inhalt der göttlichen Offenbarung, so kommt doch jener Erkenntnißfortschritt, welcher das an sich unveränderliche Dogma in eine fortlaufende Geschichte einführt, nicht allein durch die subjective Arbeit des einzelnen Theologen zu Stande, sondern tritt das Dogma jedesmal erst dann in eine neue Phase seiner Entwicklung, wenn das Ergebniß der subjectiven wissenschaftlichen Thätigkeit in das objective Bewußtsein der Kirche aufgenommen und durch dasselbe bezeugt wird. Zwar werden die wissenschaftlichen Forschungen der Theologen vielfach anregend einwirken auf das kirchliche Bewußtsein, aber hinwiederum steht auch die subjective theologische Strebsamkeit unter dem anregenden Einfluß des objectiven Bewußtseins der Kirche. Denn kraft einer besondern Einwirkung des die Kirche regierenden heiligen Geistes macht sich in derselben von Zeit zu Zeit der Drang geltend, den einen oder andern Punkt der göttlichen Offenbarungswahrheit deutlicher zu erkennen und schärfer zu bestimmen. Schon die wenigen Anmerkungen genügen, um uns einen vorläufigen Begriff zu geben von der auszeichnenden Eigenthümlichkeit der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Dieselbe stellt sich schon jetzt unserer Betrachtung dar als das Ergebniß eines innigen Zusammenwirkens göttlicher und menschlicher dynamisch verschlungener Thätigkeit, einer subjectiv-objectiven Geistesströmung.

Die geheimnißvoll treibende Kraft des dogmatischen Fortschrittes ist nach unserer Auffassung der die Kirche belebende heilige Geist. Damit ist der rechte Standpunkt gewonnen für die Wissenschaft der Dogmengeschichte. Wenn die letztere von dem aufgezeigten Gesichtspunkte ausgeht, so wird sie unschwer Genüge leisten der von dem modernen wissenschaftlichen Geiste an sie gestellten Anforderung, sich als eine organische zu gestalten,

d. h. ihren Gegenstand als ein lebendiges, organisches Ganzes aufzufassen und darzustellen. Die ganze große theologische Bewegung, deren Bild in der Dogmengeschichte vor unserem Geistesauge aufgerollt wird, erscheint von hier aus besehen als eine That des heiligen Geistes, welcher nach und nach auf eine den Bedürfnissen einer jeden Zeit und dem Entwicklungsgange des menschlichen Geistes selbst angemessene Weise die Kirche in alle Wahrheit einführt, allmählich zu immer tieferer Erkenntniß der göttlichen Offenbarungswahrheit gelangen läßt.

In dem dogmatischen Fortschritt verwirklicht sich allmählich das göttliche Werk der übernatürlichen Erziehung der Menschheit. Was für die triumphirende Kirche der Gegenstand des ruhigsten und ungestörtesten Besitzes ist, muß hier auf Erden errungen, erkämpft werden. Das himmlische Leben der Kirche spiegelt sich bereits in ihren irdischen Schicksalen; nicht etwa als ob derselben schon hier ein Vorausgenuß ihrer himmlischen Herrlichkeit zu Theil würde, sondern gerade in ihren Kämpfen, in ihrer Erniedrigung bekundet sie ihren höheren Adel. Durch die Schleier der Knechtsgestalt, unter welchen die streitende Kirche das Leben und Leiden ihres göttlichen Stifters geheimnißvoller Weise in sich nachbildet, blitzt von Zeit zu Zeit der Strahl einer höheren Kraft hindurch, ähnlich wie der Herr selbst bei seiner Gefangennehmung die gegen ihn ausgesandten Soldaten durch die Macht seines Wortes und den Eindruck seiner Persönlichkeit zur Erde niederwarf. Wie die äußern Schicksale der Kirche in einem innigen Zusammenhange mit ihrer künftigen Verherrlichung stehen (wie auch das erniedrigte Leben Christi mit seiner Erhöhung) und nur in jenem Zusammenhange eine richtige Würdigung finden können: ebenso verhält es sich mit dem inneren, geistigen Leben der Kirche. Das Endziel des Menschen ist das Schauen des göttlichen Wesens. Hier erfaßt der menschliche Geist in einem einzigen, klarsten Acte die wesenhafte Fülle der Wahrheit. Diesem klaren, himmlischen Schauen entspricht auf Erden eine dunkle Erkenntniß, der Glaube. Durch ihn wird unser Geist auf das Schauen vorbereitet. Ist demnach für den einzelnen Menschen ein muthiger,

beharrlich bis zu Ende fortgesetzter Glaubenskampf die enge Pforte, durch welche er zu dem klaren Schauen des göttlichen Wesens gelangt; so wird auch die Kirche im Ganzen und Großen durch den sie belebenden und regierenden heiligen Geist auf einem langen und mühsamen Entwickelungsweg zu der Klarheit des Schauens geführt. Der ganze und volle Wahrheitsgehalt, welcher in den göttlichen Offenbarungsquellen der Kirche anvertraut worden ist, wird derselben erst im Lichte des göttlichen Wesens völlig klar und durchsichtig. Aber auch in dem dunkeln Erkennen (δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι) über welches die Kirche hier auf Erden nicht hinauskommt, findet ein allmählicher Fortschritt, eine Entwicklung statt. Das Dunkel, in welches hier auf Erden die göttliche Offenbarungswahrheit gehüllt ist, wird von Zeit zu Zeit in dem einen oder anderen Punkte einigermaßen gelichtet, ohne jedoch jemals gänzlich zu verschwinden. Der heilige Geist bethätigt sich als der göttliche Erzieher der Kirche, indem er gemäß den geheimen Plänen der göttlichen Vorsehung und meistens aus Veranlassung eines gegen die göttliche Offenbarungswahrheit gerichteten Angriffes jenen über sie gebreiteten Schleier in etwas lüftet.

Dem Gesagten zufolge kann es nicht mehr zweifelhaft sein, welcher Art die Erkenntniß sei, in deren allmählicher Vervollkommnung das eigenthümliche Wesen des dogmatischen Fortschrittes gesucht werden muß. Eine Erkenntniß des Göttlichen, durch welches der Mensch zu dem Schauen des göttlichen Wesens tüchtig gemacht werden soll, kann nimmermehr nur ein menschliches, speculatives Wissen sein. Die dogmatische Entwickelung ist daher gleichbedeutend mit einer Vervollkommnung und Erweiterung der übernatürlichen Erkenntniß oder des Glaubens der Kirche. Es findet da ein Fortschritt statt vom Glauben zum Glauben, von einem noch unvollkommenen zu einem vollkommeneren, mehr entwickelten Glauben, nicht vom Glauben zum Wissen. Man hat das Wesen der dogmatischen Entwickelung darin erkennen zu müssen geglaubt, daß was früher nur im Allgemeinen erkannt wurde, später im Besonderen erfaßt

wird. Man kann diese Vorstellung gelten lassen, wenn nur der Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen innerhalb des Gebietes des Glaubens statt findet und nicht als ein Fortschritt vom Glauben zum Wissen gedacht wird. Die dogmatische Entwickelung sagt Vincenz von Lerin in seiner berühmten, später ausführlich mitzutheilenden Darstellung soll der Art sich vollziehen, daß es in Wahrheit ein Fortschritt des Glaubens sei, keine Veränderung.[1]) Eine solche wäre aber nicht nur dann gegeben, wenn der Gegenstand des Glaubens mit der Zeit ein anderer würde; auch wenn der Glaube selbst im Laufe seiner Entwickelung aufhörte Glaube zu sein, so wäre dies gleichfalls ein Übergang zu einem anderen, worin eben Vincenz die von dem Begriffe der dogmatischen Entwickelung fernzuhaltende Vorstellung einer Veränderung erblickt. Die religiöse Erkenntniß des Ungebildeten ist eine andere, als jene des Theologen. Aber auch bei dem Letzteren soll sie Glauben bleiben. Der Glaube verträgt sich mit der höchsten Stufe religiöser Bildung und muß auch hier seine auszeichnende Eigenthümlichkeit behaupten. Das religiöse Wissen, welches hier dem Glauben sich beigesellt, soll diesen innerlich kräftigen, sowie demselben seinen Gegenstand deutlicher vorlegen.

Da es sich ferner bei einer Untersuchung über die Entwickelungsfähigkeit des Katholicismus nicht um den Glauben der einzelnen Glieder der Kirche handelt, sondern um jenen der Kirche im Ganzen und Großen; so kann der Fortschritt, welcher hier statt findet, sich nur auf den Inhalt des christlichen Glaubens beziehen. Denn daß der Einzelne in seinem Glauben mehr und mehr sich befestige, oder auch wohl von dem Inhalt desselben wissenschaftlich Rechenschaft sich zu geben vermöge, dies ist die Aufgabe jedes einzelnen Christen, und darin besteht seine eigene, subjective religiöse Entwickelung. Ganz verschieden davon ist die objective Entwickelung des Glaubens der Kirche, worin wir den dogmatischen Fortschritt erblicken. Hier vollzieht sich die Ent-

---

[1]) Commonit. cap. 23.

wickelung als eine objective oder materielle an dem Gegenstand des christlichen Glaubens oder an dem Dogma. Und zwar besteht dieselbe näher darin, daß der christliche Glaubensinhalt sich mehr und mehr erkennbar macht, nach und nach deutlicher und mehr im Einzelnen sich darlegt. Wie jene allmähliche Entfaltung der christlichen Offenbarungswahrheit ohne die Spur einer Veränderung derselben vor sich gehe, dies zu zeigen ist eben die Aufgabe, deren Lösung in Folgendem versucht werden soll.

Um den dogmatischen Fortschritt, dessen inneres Gesetz wir zu ermitteln haben, von der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniß des Dogma schärfer zu unterscheiden, muß noch kurz gezeigt werden, durch welche Organe jener sich vollziehe. Als das oberste treibende Princip desselben haben wir bereits den heiligen Geist bezeichnet, welcher fort und fort in der Kirche thätig ist. Aber nach katholischer Anschauung erleuchtet der heilige Geist nicht unmittelbar jedes einzelne Subject, damit es ihm klar werde, ob ein bestimmter Lehrpunkt in der göttlichen Offenbarungswahrheit mit enthalten sei, oder nicht. Vielmehr bewirkt der heilige Geist jene allmähliche Entwickelung des Offenbarungsinhaltes durch ein eigenes dazu eingesetztes Organ, durch die Kirche. Erkennen wir in dem heiligen Geist die erste Ursache und die geheimnißvoll treibende Kraft der dogmatischen Entwickelung; so ist deren Vermittler das unter dem Einfluß des heiligen Geistes mehr und mehr sich entwickelnde objective Bewußtsein der Kirche, wie wir es zum Unterschied von jenem der einzelnen Gläubigen nennen wollen, oder näher das unfehlbare Lehramt der Kirche, welches jenem Bewußtsein, je nachdem es die Bedürfnisse der Kirche erheischen, den bestimmten dogmatischen Ausdruck leiht. Das Heil, welches Jesus Christus durch sein kostbares Blut für die Welt erkauft hat, soll durch ein zweifaches Mittel seine Verwirklichung finden. Das eine ist der Glaube, mit welchem der Mensch die volle durch Christus verkündete Wahrheit erfaßt, das andere die Gerechtigkeit, welche alle seine Gebote erfüllt. Auf diese Weise wird der ganze Mensch mit Gott, seinem Endziel,

vereinigt, dem Verstande nach durch den Glauben, durch die Gerechtigkeit dem Willen nach; durch jenen vereinigt er sich mit Gott als der höchsten Wahrheit, durch diese mit Gott als dem höchsten Gute. Damit diese zweifache, speculative und praktische Vereinigung des Menschen mit Gott fort und fort sich verwirkliche, zu diesem Zwecke hat der Herr seine Kirche mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgerüstet. Sie bewirkt die erstere Vereinigung durch die Ausübung des ihr anvertrauten Lehramts, die letztere kraft der ihr verliehenen obersten Regierungsgewalt.[1])

§. 2. Die protestantische Dogmenbildung.

Daß eine Wissenschaft der Dogmengeschichte nur auf dem Boden des Protestantismus möglich sei, gilt den protestantischen Theologen für eine ausgemachte Sache. Was es übrigens mit dieser Behauptung für eine Bewandtniß habe, wird unschwer erkannt werden, sobald man sich nur einmal darüber klar geworden ist, was die Protestanten unter Dogmengeschichte verstehen und ihren Grundsätzen gemäß allein verstehen können.

Fassen wir zu diesem Zweck etwas näher ins Auge, auf welche Weise bei den Protestanten die Dogmenbildung sich vollzieht. Ob etwas Dogma, d. h. Glaubenslehre sei, darüber entscheidet nach der Lehre des Protestantismus allein die heilige Schrift. Aber es kann die Schrift doch nur in dem Sinne Glaubensregel sein, wie die bürgerlichen Gesetze die Norm sind, nach welcher Recht gesprochen wird. Nun ist es bekanntlich nicht das Gesetz, welches unmittelbar das Urtheil fällt; dies thut vielmehr der Richter, welcher das Gesetz auf einen bestimmten Fall anwendet, und man hat deshalb den Richter ein sprechendes Gesetz genannt und umgekehrt das Gesetz einen stummen Richter. Ebensowenig als das Gesetz selbst Urtheil spricht, kann die heilige Schrift unmittelbar durch sich selbst kund geben, ob

[1]) Bolgeni, Fatti Dommatici tom. I. cap. 8. nr. 86.

eine bestimmte Lehre schriftgemäß und daher Dogma sei, oder nicht. Dazu ist noch ein weiteres, von der Schrift selbst verschiedenes Organ nothwendig, welches die einzelnen Lehrpunkte, deren Schriftgemäßheit in Frage steht, mit der heiligen Schrift vergleicht und hierauf ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Schriftinhalte ausspricht. Und zwar ist dieses Organ die unmittelbare und nächste Glaubensregel, während die Schrift selbst nur die entferntere Glaubensregel sein kann. Denn das schließliche Urtheil über die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre kommt erst dadurch zu Stande, daß ihre Schriftgemäßheit oder Schriftwidrigkeit erklärt und ausgesprochen wird, was die Schrift als ein stummer Richter aus sich selbst zu thun nicht im Stande ist.

Die ältere protestantische Theologie besteht gleichwohl steif und fest auf der Behauptung, daß die heilige Schrift nicht nur die einzige und letzte Norm sei, nach welcher alle Glaubensfragen entschieden werden müssen, sondern daß sie auch selbst das Urtheil fälle. Wenn die Katholiken gegen das protestantische Schriftprincip einwenden, der Begriff eines Gesetzes sei undenkbar ohne jenen eines von dem Gesetze selbst verschiedenen Richters, so will dieses Quenstedt nur von dem untergeordneten Richter gelten lassen, welcher selbst unter dem Gesetze steht. Wenn aber die Rede sei von dem obersten Richter, so könne derselbe allerdings als mit dem Gesetz identisch oder vielmehr das letztere als die Stimme des höchsten Richters gedacht werden.[1]) Die Schmalkaldischen Artikel geben dieser Anschauung einen Ausdruck in der Erklärung, daß allein das Wort Gottes die Dogmen bilde.[2]) In dem nämlichen Sinne hat man die alleinige Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus

---

[1]) System. theol. Wittenb. 1696 tom. I. pag. 155.

[2]) Bei Hutterus redivivus, Leipzig 1833, S. 14: Ex Patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei. Regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.

bezeichnet.[1]) Die neueren protestantischen Theologen aber verhehlen sich nicht mehr die gänzliche Unhaltbarkeit jener Anschauungsweise. Wenigstens schreibt Schenkel: „Ganz unangemessen ist es, die heilige Schrift, oder die ürsprüngliche Offenbarung in derselben, als formales Princip des Protestantismus zu bezeichnen. Wenn die heilige Schrift als Offenbarungsurkunde der Maßstab ist, gemäß welchem alles, was sich seinem Ursprunge nach als göttliche Offenbarung nicht rechtfertigen läßt, von der christlichen Wahrheitssumme ausgeschieden werden soll; so ist sie eben damit nicht die Grundkraft des Protestantismus selbst, sondern nur ein geschichtliches Kriteriunr, der Inbegriff der ursprünglichsten Kunde von den Thatsachen des Heils.“[2]) In diesen Worten wird einer der Haupteinwürfe, welche katholischerseits von Anfang an gegen das protestantische Schriftprincip gemacht worden sind, als begründet anerkannt. Gesetzt auch ferner, es sei die Schrift die einzige Quelle, aus welcher die Dogmen geschöpft werden dürfen, so können sie doch nicht ganz von selbst aus ihr herausfließen. Es muß da auf jeden Fall noch etwas Anderes mitwirken, ein weiterer Factor eingreifen, sonst wird der Schatz christlicher Lehre, welcher in der Schrift verborgen liegt, niemals gehoben werden, das Dogma käme nie an's Tageslicht.

Welches ist nun bei der protestantischen Dogmenbildung jenes andere Mittel, durch welches der Schriftinhalt erst die dogmatische Fassung erhält, oder das die Dogmen unmittelbar bildende Organ? Nach den Bestimmungen der orthodoxen protestantischen Theologie entscheidet in letzter Instanz über die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre der heilige Geist, welcher in der heiligen Schrift und durch sie für den gläubigen Leser sich vernehmbar macht. Aber außerdem bedarf es noch der äußern Bezeugung und Verkündigung dessen, was der heilige Geist in der Schrift lehrt, und erst durch dies äußere, mensch-

---

[1]) Hutterus redivivus a. a. O.

[2]) Wesen des Protestantismus. Schaffhausen 1862, S. 16.

liche Zeugniß von der innern, göttlichen, durch den heiligen Geist gegebenen Erklärung des Schriftsinnes entstehen die einzelnen Dogmen. Ueberdies dürfen nicht allein die Diener der Kirche, sondern alle Gläubigen Zeugniß geben von dem, was sie der heilige Geist in der Schrift gelehrt hat. Jeder Einzelne hat den Beruf, gleichsam der Mund des heiligen Geistes zu sein und den Mittheilungen desselben, welche er in der Schrift vernommen hat, einen bestimmten Ausdruck zu leihen. Insofern wird also die Dogmenbildung durch die einzelnen Gläubigen vermittelt. Da jedoch allein die Aussprüche des heiligen Geistes selbst, welche dieser in der Schrift thut, unfehlbar sind, dagegen der äußere Ausdruck, welcher den Lehren des heiligen Geistes durch die Gläubigen gegeben wird, den wahren Sinn derselben vielfach nicht wiedergibt; so kann Niemand gezwungen werden, bei einer bestimmten Fassung des Schriftinhalts, die ihm nicht mit dem wahren Sinn der Schrift oder der die Schrift auslegenden Predigt des heiligen Geistes übereinzustimmen scheint, stehen zu bleiben, vielmehr besitzt jeder das Recht der Berufung an den allein unfehlbaren Richter in Glaubenssachen, an den heiligen Geist, welcher in der Schrift und durch sie den wahren Sinn derselben kund gibt. [1])

---

[1]) Quenstedt, system. theologic. tom. I. p. 149 seq.: Disting. inter ipsum Controversiarum fidei judicem summum et infallibilem, qui est Spiritus S. in Scriptura et per Scripturam loquens, et hujus enuntiati judicialis interpretem et praeconem ordinarium, qui est quisvis Ecclesiae Doctor. Ut sic judicium inferius nihil aliud sit, quam judicii divini decisivi et definitivi interpretatio, declaratio, annunciatio et ad certas personas et res applicatio. Judicis inferioris judicio standum est, non absolute, sed si ex praescripto legis divinae sive Scripturae pronuntiet et in quantum ostendit, se secundum Verbum Dei judicare, Deut. XVII. 10. unde et ab hoc inferiori judice provocari potest ad supremum, non vero vicissim a supremo ad illum. Est itaque subordinatus judex, non absolutus, sed ad judicis summi vocem in Scriptura sonantem adstrictus et alligatus . . . Publici judicis personam sustinent omnes Doctores et Ministri Ecclesiae legitime vocati. Privati vero sin-

Man ist gewohnt, das auszeichnende Merkmal des protestantischen Standpunktes in dem Princip der Subjectivität zu suchen. Wenn aber zurückgegangen wird bis auf den letzten Grund jenes Princips, so wird man dasselbe alsbald umschlagen sehen in eine einseitige überspannte Objectivität. Wie wir anderwärts gezeigt haben,[1]) tritt jene Erscheinung besonders deutlich hervor in den einzelnen Bestimmungen der protestantischen Heilslehre. Der Protestantismus bringt es nicht zu der rechten Verwicklung und Verschlingung von Objectivität und Subjectivität. Hier liegt der letzte Grund seiner Krankheit. Weil der Protestantismus durch seine Verwerfung des katholischen Begriffs der Kirche das organische Bindeglied verloren hat, durch welches allein die menschliche Subjectivität in das rechte Verhältniß zu der göttlichen Objectivität gebracht wird; so läßt er in den einzelnen Phasen seiner Entwicklung bald das objective Element in dem subjectiven, bald dieses in jenem aufgehen. Die soeben angedeutete Eigenthümlichkeit des Protestantismus hat Baur mit Scharfsinn nachgewiesen. In keinem Fall darf nach seinem Dafürhalten das Princip der Subjectivität als wesentliche Bestimmung des Begriffs des Protestantismus aufgegeben werden. Der Letztere hat den Quellpunkt seines Ursprungs in der Tiefe

---

guli fideles. Unumquemque enim fidelem pro mensura doni Dei, non quidem de quibuslibet controversiis, attamen de fidei dogmatibus ad salutem necessariis judicare et quid distent aera lupinis, discretionis judicio dignoscere posse et debere asserimus.

[1]) Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente. München 1860. — Wir haben dort nachzuweisen gesucht, wie nur vom Standpunkte des Katholizismus aus Objectivität und Subjectivität in das rechte Verhältniß zu einander gebracht werden können, beide zu ihrem Rechte kommen. In dem subjectiv-objectiven Doppelzug der katholischen Weltanschauung liegt der Schlüssel zu einer den Zeitbedürfnissen entsprechenden Lösung der schwierigsten theologischen Probleme. Der so eben angedeutete Gesichtspunkt darf namentlich nicht außer Acht gelassen werden, wenn man eine richtige Würdigung der verschiedenen Anschauungen gewinnen will, welche in älterer Zeit sich geltend gemacht haben auf dem Gebiete der theologischen Gnadenlehre.

des individuellen Bewußtseins, in dem Ernste der Selbstbetrachtung, mit welcher man in sich selbst zurückgeht und sich in sein eigenes, unmittelbares Selbstbewußtsein vertieft. Der geistige Proceß, in welchem der erste geschichtliche Anfang des Protestantismus gesucht werden muß, versetzt uns in die innerste Tiefe des individuellen Lebens, und wenn wir weiter fragen, was sein eigentlicher Inhalt ist, um was es sich in allen jenen Bewegungen und Seelenkämpfen handelt, so ist es auch wieder das individuellste und subjectivste, das es geben kann. Nur auf dem Standpunkt des Protestantismus, fährt Baur fort, gibt es ein zum klaren Bewußtsein seiner selbst gekommenes Subject, eine freie Subjectivität, die allem, was außer ihr ist, mit dem Bewußtsein gegenübertritt, daß es nur soweit eine bestimmende Macht und bindende Autörität für sie hat, als es in ihrem eigenen Interesse ist, eine solche in ihm anzuerkennen und mit freier Selbstbestimmung sich ihr zu unterwerfen. Aber dies Moment der Subjectivität ist nach Baur nur die eine der beiden einander gegenüberstehenden Seiten, welche das eigenthümliche Wesen des Protestantismus kennzeichnen. Denn geht die Tendenz desselben auf der einen Seite dahin, in dem Selbstbewußtsein des Subjects den Punkt zu erfassen, in welchem das Subject nur sich selbst hat, von sich nicht lassen kann, und sich als die absolute Macht über alles weiß, was ein Object seines Bewußtseins sein soll; so wird das protestantische Bewußtsein auf der andern Seite ebenso getrieben, sich in den absoluten Urgrund des göttlichen Wesens zu versenken, um in ihm seiner Abhängigkeit und Endlichkeit, seiner ganzen Negativität sich bewußt zu werden. Ein solcher unvermittelter Uebergang von dem einseitig gefaßten Subjectivitätsprincip zu einer Ueberspannung des objectiven Factors gibt sich nach Baur zunächst zu erkennen in der protestantischen Auffassung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Der Glaube, sagt Baur, ist nicht nur den Werken entgegengestellt, sondern erhält überdies eine so intensive Bedeutung, daß dem eigenen Thun des Menschen jede Mitwirkung zu seiner Seligkeit abgesprochen wird. Geradeso verhält es sich mit dem

protestantischen Schriftprincip. Auch hier hat Baur den tiefern Grund richtig erkannt, welcher den zu Gunsten der Subjectivität genommenen Anlauf nothwendig umschlagen ließ in die entgegengesetzte Einseitigkeit einer übertrieben objectiven Betrachtungsweise. Der Keim dazu lag in der Vorstellung von dem testimonium Spiritus Sancti.[1]) Da mußte denn nothwendig das Verhältniß des einzelnen Subjects zu der Bibel ein durchaus schiefes werden. Schien anfänglich die reformatorische Auffassung das objective Moment im Interesse des subjectiven zu verkürzen, indem man das Recht der Schriftauslegung dem damit von Gott betrauten Factor der Kirche entzog, um dasselbe dem Subject zu übertragen, so konnte doch dem letztern die Ausübung der ihm zuerkannten Befugniß nur dadurch gesichert werden, daß man, wie dies am deutlichsten bei Calvin sich kund gibt, in der subjectiven Schriftauslegung des Einzelnen einen Ausspruch des heiligen Geistes zu vernehmen glaubte. Die vermeintliche Befreiung der Subjectivität von der objectiven Oberhoheit der Kirche führte zu einer gänzlichen Versenkung der ersteren in das Meer der Objectivität und damit zu dem Untergang ihrer Selbstständigkeit.

Von dem reformatorischen Standpunkt aus war demnach nur eine zweifache Weise der Dogmenbildung möglich. Man konnte nämlich einmal mit dem Grundsatz von dem unmittelbaren Zeugniß des heiligen Geistes und den daraus sich ergebenden Folgerungen vollen Ernst machen, und dann war selbstverständlich einer unabsehbaren Verwirrung Thür und Thor geöffnet. Denn jeder Einzelne konnte mit gleichem Recht für seine eigene Meinung auf das Zeugniß des heiligen Geistes sich berufen. Eine andere berechtigte Weise der Dogmenbildung gibt es vom Standpunkt des Protestantismus aus nicht. Wenn dieselbe aus äußeren Rücksichten als unzulässig erscheinen mußte; so blieb kein anderer Ausweg übrig, als die Bezeugung durch den heiligen Geist ausschließlich für die eine oder andere Lehrform in Anspruch zu

---

[1]) Das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung. Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1855, S. 10—14.

nehmen. An die Stelle der kirchlichen Lehrautorität trat von nun an der drückendste Bekenntnißzwang. Die Kirche, wie unsere Untersuchung ausführlich zeigen wird, sichert durch ihre objective Stellung dem christlichen Lehrbegriff die ihm wesentliche Einheit und Unveränderlichkeit. Aber zwischen dem objectiven Offenbarungsinhalt und dem gläubigen Subject als ein lebendiges Bindeglied in der Mitte stehend, ist sie zugleich im Stande, eine Entwicklung des Glaubensinhaltes zu bewerkstelligen. Der Letztere ist hier für das Subject nicht etwas ein für allemal Fertiges. Wenn auch die göttliche Offenbarung an sich nicht ergänzt wird, so besteht doch ein namhafter Fortschritt in der Weise, wie jene allmählich dem Gläubigen sich kundgibt. Dieser Fortschritt hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein Organ, welches einerseits Theil nimmt an der Objectivität der göttlichen Offenbarungswahrheit, andererseits mit jeder einzelnen Subjectivität in lebendigen Verkehr zu treten im Stande ist, um derselben den objectiven Offenbarungsinhalt zu gläubiger Annahme darzubieten. Der soeben beschriebene subjectiv-objective Doppelzug findet sich verwirklicht in dem unfehlbaren Lehramt der Kirche. Indem man nun protestantischerseits das lebendige Zeugniß der Kirche durch die todte Satzung einer bestimmten Bekenntnißformel zu ersetzen suchte, so wurde damit auch das Zeugniß des heiligen Geistes an den todten Buchstaben gekettet. Für die Vorstellung von einer allmählichen wahrhaft pädagogischen Einführung der Kirche in die Tiefen der göttlichen Offenbarung durch den in jener fort und fort zeugenden heiligen Geist — hat das System des Protestantismus keinen Platz. Der protestantische Grundsatz von dem testimonium Spiritus Sancti ist das Zerrbild des katholischen Begriffs von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche. Die Erscheinung, welche wir weiter oben als den charakteristischen Zug aller protestantischen Lehrschwankungen bezeichnet haben, läßt sich in der Geschichte des soeben genannten protestantischen Princips unschwer wiedererkennen. Bald wird unter Berufung auf dasselbe die Unabhängigkeit des Subjects von einer objectiven Glaubensregel verkündigt, bald muß es einen Vorwand hergeben,

zu der Unterwerfung der kaum verkündeten Glaubensfreiheit unter das drückende Joch neugeschaffener Formeln und Satzungen.

Wie sehr es dem innersten Wesen des Protestantismus widersprach, das jedem Einzelnen zustehende Recht der freien Dogmenbildung durch die Aufstellung kirchlicher Bekenntnisse zu begründen, hat in neuester Zeit Schenkel mit den schärfsten Worten hervorgehoben: „Fürstliche Gewalt," sagt er, „sollte nunmehr über der Einheit und Reinheit der Lehre sorgfältig wachen; weder in Sachen noch Worten sollte hinfort noch eines Nagels Breite von dem symbolisch festgestellten Lehrbegriffe abgewichen werden. So war nach sechzig Jahren der auf die Höhe der kühnsten Subjectivität vorgedrungene Gewissensgrundsatz Luthers in sein äußerstes Gegentheil umgebogen."[1]) „Unverkennbar", heißt es weiter, „liegt eine seltsame Unfolgerichtigkeit in dem Umstande, daß einerseits ein gotteslästerlicher Frevel darin erblickt werden will, die Schrift unter die Autorität der Kirche zu stellen, und daß es doch andererseits wieder die Kirche ist, welche kirchengesetzlich und in einer für die Gewissen schlechthin verpflichtenden Weise bestimmt, was kanonische Geltung haben soll, und was nicht."[2]) Bei dieser Sachlage ist zweifelsohne der Rationalismus, wie oben behauptet, in seinem guten Recht. Als eine berechtigte Weiterbildung des der Lehre von dem testimonium Spiritus Sancti zu Grunde liegenden Gedankens erscheint namentlich diejenige Anschauung, welche man mit dem Namen des speculativen Rationalismus zu bezeichnen pflegt. Von dem protestantischen Grundsatz, daß in der Schrift ein unmittelbares Zeugniß des heiligen Geistes jedem Einzelnen sich vernehmbar mache, sei nur ein Schritt, sagten wir, bis zu dem Standpunkt, von welchem aus die eigentliche Quelle des Dogma in dem menschlichen Geiste, und nicht mehr in dem Buchstaben der Schrift erblickt wird. Der speculative Rationalismus hat diesen kühnen Schritt gethan, und der Protestantismus ist von

---

[1]) a. a. O. S. 149.

[2]) a. a. O. S. 150.

seinem eigenen Standpunkt aus nicht in der Lage, jenem Vorgehen des speculativen Geistes Einhalt zu gebieten.

In der Ansicht, welche das Schriftwort durch den heiligen Geist selbst erklären läßt, tritt uns der überspannteste Supranaturalismus entgegen. Aber wie es das Schicksal fast aller einseitigen Auffassungen ist, daß sie früh oder spät in ihr gerades Gegentheil umschlagen, so geschah es auch hier. Man kann sagen, daß der Rationalismus, in einem so schroffen Gegensatz auch die bekannten Folgerungen desselben zu der Ueberschätzung der Bibel stehen, wie sie der protestantischen Orthodoxie eigen ist, gleichwohl schon dem Keime nach verborgen lag in jenem oben entwickelten, durch die bibelgläubige Theologie aufgestellten Lehrsatze von dem unmittelbar jedem Einzelnen vernehmbaren Zeugniß des heiligen Geistes. Denn damit war ja der Sache nach dem Urtheil des Einzelnen, als dem Dolmetscher des die Schrift auslegenden heiligen Geistes schon ein größerer Einfluß auf die Dogmenbildung zuerkannt, als dem todten Buchstaben der Bibel selbst. Der nämliche Geist, sagt Calvin, welcher durch den Mund der Propheten gesprochen hat, muß auch unser Herz durchdringen, um uns die Ueberzeugung zu geben, daß jene getreulich berichtet haben, was ihnen durch Gott aufgetragen worden ist.[1]) Der letzte Grund, weßhalb ich eine bestimmte Lehre für ein Dogma halte, liegt demnach nicht mehr in dem Zeugniß der Bibel selbst, sondern in jenem einer inneren Stimme, durch welche mir die Echtheit der biblischen Zeugnisse verbürgt wird. So supranaturalistisch nun jenes Kriterium der als Dogma zu glaubenden Wahrheit, welches Jeder in seinem eigenen Inneren wahrnimmt, auch dem ersten Anschein nach gehalten ist, so war doch immerhin die eigentliche Quelle des Dogma ein für allemal in die subjective Sphäre verlegt. Um den objectiven Glaubensgrund, welcher noch übrig gelassen worden war, gänzlich aufzuheben, mußte uns der Geist Gottes, welcher in den einzelnen Herzen von der Wahrheit Zeugniß ablegt, als identisch

---

[1]) Institut. lib. I. cap. 7. n. 4.

mit dem menschlichen Geiste gedacht werden. Der erste Schritt zu dießer äußersten Consequenz war offenbar schon das Princip der Umittelbarkeit des göttlichen Zeugnisses oder die Beseitigung des objektiven Mittelgliedes, durch dessen Vermittelung nach katholischer Lehre die als Dogma anzunehmende Glaubenswahrheit dem Einzelnen dargeboten wird. Der Protestantismus war also schon von Anfang an auf dem besten Wege, um den Standpunkt des Rationalismus zu erreichen, von welchem aus der ganze Schriftinhalt der Kritik preisgegeben wird, um damit nach Gutdünken zu schalten und zu walten. Es ist überhaupt jene Lehre von dem unmittelbaren testimonium Spiritus Sancti zu jeder Zeit das eigentliche treibende Princip gewesen in der Entwicklung der protestantischen Theologie. Berief man sich von Anfang auf das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes, um den Bruch mit der alten Kirche zu rechtfertigen, so ist dasselbe später im Schooß des Protestantismus selbst zu einem fruchtbaren Keim geworden, aus welchem die verschiedenartigsten, ja die sich widersprechendsten Fassungen des christlichen Lehrinhaltes wie Pilze emporschossen. Die Schrift war Glaubensregel nur dem Namen nach. Dieß brachte, wie oben gezeigt wurde, eigentlich schon die Natur der Sache mit sich. Man mußte sich im Streit mit den Katholiken, sowie in den Bekenntnißschriften auf die Bibel berufen, weil dieß das einzige Mittel war, um den schroffen Gegensatz zu dem ganzen christlichen Alterthum, welcher sich nicht verdecken ließ, einigermaßen zu beschönigen. Aber in der That war nicht die Schrift, sondern das subjective Urtheil, welches mit jener nach Willkür verfuhr, die letzte Quelle der neuen Theologie. Hierin liegt das eigentliche, das innerste Wesen des Protestantismus.

Gebührt demnach der rationalistischen Richtung unstreitig das Verdienst, den innersten Zug der protestantischen Grundanschauung am klarsten und entschiedensten zur Geltung gebracht zu haben, so verrathen doch auch diejenigen Theologen der Gegenwart, welche dem Rationalismus den Krieg erklären, deutlich genug, daß es ihnen im Grunde doch nicht recht damit Ernst

ist, wenn sie die Bibel als einzige Norm des Dogma aufstellen. So ist dem Lutheraner Martensen die christliche Wahrheitsidee eine von Schrift und Kirche verschiedene, relativ selbständige Quelle des Christenthums; sie muß dem positiv Gegebenen entgegenkommen, und wo dieß nicht geschieht, ist eine Symbolbildung unmöglich. „Das Zeugniß des Geistes," sagt er, „wird zu beschränkt genommen, wenn es nur als ein praktisches Zeugniß im Gewissen, im Gefühl, im Herzen genommen wird, und nicht zugleich als ein Zeugniß, in dem der Geist Gottes als der Geist der Wahrheit zeugt durch den Gedanken und die Erkenntniß des Menschen.[1]) Nach Lange ist die große einheitliche Quelle, an welche der Dogmatiker gewiesen ist, das Buch des Lebens. Auch die ganze heilige Schrift, organisch aufgefaßt, gibt nicht die Gewähr der vollen dogmatischen Wahrheit. Man bleibt gleichfalls noch im Gebiete des Buchstabens und der Satzung stehen, wenn man sich an die dogmatisch-symbolischen Bestimmungen der Kirche wendet, ohne sie im Lichte des kirchlichen Lebens und Geistes zu lesen. „Dieser Geist offenbart sich dem Dogmatiker in seiner Erkenntniß des Gesammtgefühls der Kirche, wie sich dasselbe in seinem kirchlichen Gesammtgefühl reflektirt. Wollte er dieses Gesammtgefühl fragen in seinem Fürsichsein, außerhalb seiner Bedingtheit durch die heilige Schrift und Kirche, so würde er nur christliche Ideen gewinnen. Wenn er dagegen die heilige Schrift und die kirchlichen Bekenntnisse fragen wollte ohne Mitwirkung seines kirchlichen Lebensgefühls, so würde er nur kanonische Satzungen gewinnen. Aus der Wechselwirkung aber zwischen dem Leben der Kirche in seinem Geiste und den kirchlichen Urkunden wird er den Schatz der wahren Dogmen gewinnen." Endlich erblickt Lange das höchste Grundprincip, nach welchem alle dogmatischen Materialien geprüft werden müssen, in der Lehre von dem welterlösenden Gottmenschen, wie dieselbe festgestellt ist durch die Religionsphilosophie, sowie durch das unmittelbare christliche Selbstbewußtsein.[2]) Nach Schenkel ist

[1]) Die christliche Dogmatik. Kiel 1850, S. 75 f.

[2]) Positive Dogmatik. Heidelberg 1851, S. 4 f.

die große weltgeschichtliche That, vermittelst welcher der Protestantismus unter die Völker trat, aus dem unverwüstlichen Bewußtsein hervorgegangen, daß dem Gewissen in den Angelegenheiten des Heils die erste und entscheidende Stimme zukommt. Autorität ist für den Protestantismus nur das, wozu er in seinem Gewissen ein Bedürfniß vorfindet, was seinem eigenen geistigen und sittlichen Wesen entspricht.[1]) Mit dem Satze: die Heilswahrheit sei in der Schrift enthalten, war nach dem Urtheile Schenkels der leitende Gedanke des Protestantismus in Betreff der obersten objectiven Autorität für die Wahrheitserkenntniß noch keineswegs vollständig präcisirt. Werden die Gewissen an den Wahrheitsinhalt der Schrift gebunden, so muß eine Gewissensthätigkeit vorangehen, um dieses zu erforschen; die Schrift muß geprüft und ausgelegt werden; die Auslegung selbst muß, nach protestantischem Grundsatz, eine Frucht der Gewissensarbeit sein.[2]) Es gehört zum Wesen des protestantischen Schriftgrundsatzes, daß es für den Schriftforscher keine andere Schranke, als den Geist der Wahrheit selbst gibt.[3]) Betrachtet man diese Sprache einer gläubigen Theologie etwas näher, so muß man sich sagen, daß sie im Grunde genommen doch nicht viel anders lautet, als die rationalistische Bestimmung der Dogmenbildung. So ist auch nach Baur die dogmatische Entwicklung ein geistiger Prozeß, in welchem, weil das Dogma selbst wesentlich geistiger Natur ist, das Wesen des Geistes selbst sich offenbart. Das Dogma und das ihm gegenüberstehende Bewußtsein verhalten sich zu einander nur wie die objectiven und subjectiven Seiten desselben mit sich identischen Geistes. Das Dogma ist an sich nichts dem Wesen des Geistes Fremdes, es ist nur der sich selbst gegenständlich gewordene Geist, welcher in dem Gegensatz des Objectiven und Subjectiven sich mit sich selbst vermittelt.[4])

---

[1]) Wesen des Protestantismus, S. 61 f.

[2]) a. a. O. S. 114.

[3]) a. a. O. S. 153.

[4]) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. Stuttgart 1847, S. 8 f.

Was nun immer die protestantische Theologie als das dogmenbildende Princip bezeichnen mag, sei es das Zeugniß des heiligen Geistes, oder den menschlichen Geist selbst; so viel steht fest, daß hier die widersprechendsten Sätze zu der Würde eines Dogma gelangen können. Von Zwingli, sagt Schenkel, er sei in seinem Rechte gewesen, als er die Frage an die Wiedertäufer stellte, wo denn die Schrift ein Kind zu taufen, verbiete? Allein auch die Wiedertäufer seien in ihrem Rechte gewesen, bei der Gegenfrage, wo denn die Schrift, ein Kind zu taufen, gebiete?[1]) Und doch ist die Nothwendigkeit der Kindertaufe bei Lutheranern und Reformirten dogmatisch festgestellt.[2]) Wenn aber auch die entgegengesetzte Ansicht, bei welcher die Taufe der Kinder freigelassen wird, eine schriftgemäße ist; so hat auch sie einen vollberechtigten Anspruch auf den Charakter eines Dogma, oder man wird überhaupt mit Schenkel die dogmatische Feststellung einzelner Lehrsätze für unverträglich mit dem Geiste des Protestantismus, für Gewissenszwang erklären müssen! Das Dogma wird sich also nothwendig so oft verändern, als eine neue Auslegung der Schriftlehre, eine neue Theorie von dem Wesen des Christenthums zur Geltung und zu Ansehen gelangt. Veränderlichkeit war zu jeder Zeit das unausbleibliche Loos aller von dem Sinne der Kirchenlehre abweichenden Anschauungen. Schon Irenäus klagt über die Schwierigkeiten, welche eine Darstellung der gnostischen Systeme darbiete, indem fast jeder Tag eine neue Auslegung derselben hervorbringe.[3]) Die Pelagianer (um hier nur von diesen zu reden) waren, wie Augustin bemerkt, in zwei Lager getheilt, indem die Einen die kleinen Kinder für gänzlich sündelos, für frei von ererbter und persönlicher Sünde und daher der Taufe für nicht bedürftig erklärten, die Anderen dagegen dafürhielten, es müßten die Kleinen wenigstens von den persönlichen Sünden, die sie nach ihrer Geburt

---

[1]) a. a. O. S. 144.

[2]) Bei Hofmann, Symbolik. Leipzig 1857, S. 407, 412.

[3]) Contr. haer. lib. I. cap. 21 am Schluß.

begangen hätten, durch die Taufe gereinigt werden. Nachdem nun Augustin nachgewiesen hatte, wie einer jeden dieser zwei sich widersprechenden Anschauungen eine gewisse Wahrheit zu Grunde liege: denn die letzteren lehrten der Wahrheit gemäß die Nothwendigkeit der Taufe auch für die Kleinen und irrten nur darin, daß sie jene Nothwendigkeit nicht der Erbsünde wegen gelten ließen, die Ersteren aber hätten richtig eingesehen, daß in dem Alter, in dem die Kinder getauft zu werden pflegen, von persönlichen Sünden noch keine Rede sein könne, weshalb sie die Taufe gänzlich abgeschafft wissen wollten; schließt er darauf mit dem Wunsche: „Möchten die Pelagianer nur unter einander in dem übereinstimmen, was jede der zwei Parteien, in welche sie sich spalten, Wahres sagt, dann würde auch zwischen ihnen und uns kein Streit mehr stattfinden. Denn wenn die eine Partei der anderen zugeben würde, daß die kleinen Kinder getauft werden müssen, dafür aber von ihren Gegnern das Zugeständniß erhielte, daß die Kleinen keine persönlichen Sünden zu begehen im Stande sind; so würden beide Theile auch mit der Kirche übereinstimmen, indem sie bekennen müßten, daß es nur die Erbsünde sein könne, wegen welcher die Kleinen der Reinigung durch die Taufe bedürfen." [1]) „Warum," fragt Vincenz von Lerin, „warum ist es nothwendig, die Kirche zu befragen, ob eine Lehre schriftgemäß sei, oder nicht? Gibt nicht die Schrift selbst hinreichend darüber Aufschluß?" „Der Sinn der Schrift," antwortet er, „ist so tief, daß er unmöglich von allen erfaßt werden kann. Der Eine versteht die Schrift vielmehr so, und der Andere wieder anders, ja der abweichenden Ansichten, welche alle der Schrift entnommen werden können, sind fast eben so viele, als es Menschen gibt. Anders deutet die Schrift Novatian, anders Sabellius, anders Donatus, anders wieder haben sie Arius, Eunomius und Macedonius verstanden, anders Photin, Apollinaris und Priscillian, anders Jovinian,

---

[1]) De peccat. merit. et remiss. I. 34. Vergl. über die Spaltungen unter den Donatisten de baptismo I. 6.

Pelagius, Cölestius und zuletzt erklärt sie wieder anders Nestorius."[1]) „Nicht im Buchstaben der Schrift," sagt Hieronymus, „liegt das Evangelium, sondern in dem Sinn derselben, nicht auf der Oberfläche, sondern im innersten Kern, nicht in dem Blätterschmuck der Rede, sondern in der Wurzel des Gedankens. Dann allein ist die Schrift nützlich den Hörenden, wenn sie nicht ohne Christus gelesen, und ihre Worte nicht ohne den Vater ausgesprochen werden; wenn derjenige, welcher sie predigt, nicht ohne den heiligen Geist ihren Inhalt seinen Zuhörern mittheilt. Sonst nähen sich der Teufel und die Ketzerei aus der Schrift ihr Kopfkissen zusammen, wie sie ein solches auch zu jeder Zeit auf ihrem Lager haben. Eine gefahrvolle Sache ist es, in der Kirche das Wort zu ergreifen. Denn eine falsche Auslegung der Schrift kann aus dem Evangelium Christi etwas bloß Menschliches machen oder, was noch schlimmer ist, ein Evangelium des Teufels."[2])

Durch eine merkwürdige Fügung der göttlichen Vorsehung war es gerade demjenigen Manne, welcher wohl für den beredtesten Vertheidiger der freien Schriftauslegung gelten kann, gegen das Ende seines Lebens hin vorbehalten, mit seinen eigenen Worten ein offenkundiges Zeugniß abzulegen von der Verwerflichkeit jenes von ihm selbst früher so kräftig vertretenen Grundsatzes. Luther hatte mit dürren Worten bekanntlich den Satz ausgesprochen, das Urtheil über die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre gehöre „den Schafen, nicht den Predigern," „so der Zuhörer mehr wüßte und verstände, denn der Prediger, so solle der Prediger ihm statt geben, zu reden, und er solle stillschweigen;" „auf dem Evangelio," ruft er aus, „soll ich festiglich halten, unangesehen aller Menschen Gebot, denn mein Glaube ist hier Richter, daß ich soll sprechen: diese Lehre ist gut und wahrhaftig, diese aber ist böse und falsch — und ob ein schlichtes

---

[1]) Commonit. cap. 2.

[2]) Comment. in cap. I. epist. ad Galat. Paris 1706. tom. IV. pag. 230 seq.

Müllersmägdlein, ja ein Kind, neun Jahre alt, das den Glauben hätte, und urtheilt nach dem Evangelio, dem ist der Papst schuldig Gehorsam und unter die Füße sich zu legen, ist er anders ein wahrer Christ." Je größeren Beifall nun das Volk allenthalben diesen Grundsätzen schenkte, je rücksichtsloser davon Gebrauch gemacht wurde, ein um so schwärzeres Bild entwirft uns Luther selbst von den schlimmen Erfahrungen, welche für ihn veranlaßt wurden durch die immer allgemeiner werdende Anwendung seines eigenen Schriftprincips.[1]) „Ein Jeglicher," so macht er seinem schweren Herzen Luft, „will jetzt ein neuer Deutelmeister sein, dieser nimmt Daniel, jener Apokalypsie für;" „es ist kein Sudler, so er eine Predigt gehört, oder ein deutsch Kapitel lesen kann, so machet er sich selbst zum Deuter und krönet seinen Esel, beredet sich selbst fein, er könne es nun alles besser, denn alle die ihn lehren." Die letzte Ursache dieser Verwirrung in der Lehre der neuen Kirche ist nach Luthers Ansicht der menschliche Hochmuth. „Es ist ein schlüpfrig Ding um die Ketzer, man kann sie schwerlich halten, und sind leichtfertig in göttlicher Schrift zu handeln; das machet alles, daß sie ihren

[1]) Wenn die Reformatoren ihren eigenen Grundsätzen nicht treu geblieben sind, so sei diese Thatsache, meint Schenkel, nur ein Beleg für die menschliche Schwachheit auch in den hervorragendsten Persönlichkeiten, nicht aber für die Unsicherheit des Princips. Wesen des Protestantismus, S. 141. — Gegen einen etwaigen Einwand ähnlicher Art ist zu bemerken, daß die demnächst anzuführenden Aussprüche Luthers keineswegs bloß eine gewisse Schwäche oder Unbeständigkeit bezüglich der praktischen Anwendung seines eigenen Grundsatzes verrathen, es sind vielmehr seine Auslassungen gegen das Princip als solches gerichtet. Und wenn unsere Polemik gegen das protestantische Schriftprincip auf das eigene Zeugniß Luthers sich beruft, so handelt es sich dabei offenbar weniger um die Thatsache, daß Luther ein von ihm früher vertheidigtes Princip später wieder aufgegeben hat, was bei der bekannten Persönlichkeit des Mannes noch nicht zu Ungunsten des von ihm verlassenen Princips sprechen würde; wir halten uns dabei nur an die Gründe, durch welche Luther dazu bewogen wurde, über seinen eigenen Grundsatz das Verdammungsurtheil auszusprechen, und welche offenbar zu dem Stärksten zählen, was überhaupt gegen das protestantische Schriftprincip gesagt werden kann.

Gutdünkel in die Schrift tragen, und die Schrift muß sich nach ihrem Kopf und Verstand richten, beugen und lenken lassen." Luther mußte indessen einsehen, daß, nachdem er selbst den Grundsatz der freien Bibelforschung so entschieden proklamirt hatte, alle diejenigen unter den Protestanten, welche Lust bekämen, sich zu einer von der seinigen abweichenden Lehre zu bekennen, gegen ihn von vornherein gewonnenes Spiel hätten, und es ihm ganz unmöglich würde, ihnen beizukommen. Deshalb glaubte er eine Heilung dieses Krebsschadens seiner jungen Kirche nur dann hoffen zu dürfen, wenn Gott selbst das Wort ergreifen würde, um zu erklären, daß die Lehre, welche er predige, allein die richtige sei. „Da ist Summa Summarum kein anderer Rath und Hilfe in dieser Sache, denn daß man nur zum Himmel sehe, seufze und bitte, daß Gott wolle Richter in dieser Sache sein und daß man also sage: Du lieber Gott, Du weißt es, daß wir Recht haben und sie unrecht sind; aber man kann es Niemand berichten, sie lassen ihnen nicht sagen, reißen mit ihrer falschen Lehre immer mehr ein. Derohalben, lieber Herr! nimm Du das Schwert in die Hand und schlage darein, mache des Spiels ein Ende." Da mittlerweile der ersehnte unmittelbare Richterspruch Gottes auf sich warten ließ, so sah sich Luther schließlich genöthigt, das Richteramt in Glaubenssachen der weltlichen Obrigkeit zu überweisen.[1]) Wenn irgendwo zweierlei Lehre gepredigt würde, da möge der Fürst oder die Stadt entscheiden, welcher Theil der Schrift und dem Worte Gottes gemäß lehre, bei dieser Untersuchung jedoch solle die Lehrform der Schule zu Wittemberg als Richtschnur gebraucht werden, wobei Luther freilich nicht vergaß, die Klausel beizufügen: „Wenn diese Schule nur also bleibe, wie sie jetzt sei."[2]) Indem auf diese Weise die lutherische Lehre von der Rechtfertigung allein

---

[1]) Er selbst widersetzt sich anderwärts mit den schärfsten Ausdrücken jedem Versuch der weltlichen Gewalt, in das rein innerliche Gebiet des Glaubens und Gewissens einzugreifen. Siehe die Stellen bei Schenkel, Wesen des Protestantismus, S. 47 ff.

[2]) Bei Döllinger, Reformation III. 214—228.

aus dem Glauben als die maßgebende Norm der Schriftauslegung für alle Zeiten aufgestellt wurde, war das protestantische Grundprincip der freien Schriftauslegung von seinem Urheber selbst thatsächlich aufgegeben. Wie wenig aber der damit angestrebte Zweck, die Glaubenseinheit innerhalb der neuen Religionsgesellschaft zu retten, erreicht wurde, geht unter anderem aus der höchst merkwürdigen jüngst durch Döllinger constatirten Thatsache hervor, daß in unseren Tagen kaum noch ein namhafter Theologe gefunden wird, welcher die Lehre von der Rechtfertigung in der nämlichen Fassung zu der seinigen machte, wie sie nach der Bestimmung Luthers der Leitstern sein sollte für die künftige Theologie.[1])

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich genug hervor, in welchem Sinn das protestantische Dogma eine Geschichte hat. Diese Geschichte besteht in den verschiedenen Auffassungen des in der Schrift niedergelegten christlichen Lehrinhalts, wodurch das Dogma nach und nach ein wesentlich anderes geworden ist, als es zuvor war. Die Wissenschaft der Dogmengeschichte ist daher die Darstellung jener allmählichen Veränderung des Dogma.

§. 3. Die Unveränderlichkeit des Dogma.

Soll mit der Behauptung der protestantischen Dogmenhistoriker, das katholische Dogma könne keine Geschichte haben, nur so viel gesagt sein, daß es dem innersten Wesen des katholischen Dogma zuwiderlaufe, ein wesentlich anderes werden zu können, als es zuvor war, so haben wir dagegen weiter nichts einzuwenden. Die katholische Dogmengeschichte kann nimmermehr eine Geschichte von Veränderungen werden. Zudem hat die Kirche den oben entwickelten Grundsatz der Protestanten, dem zufolge ihr Dogma einer Veränderung fähig ist, feierlich verworfen.[2])

---

[1]) Kirche und Kirchen, S. 427 ff.

[2]) Conc. Trid. sess. IV.

Der Herr läßt durch Moses sein Volk ermahnen, es solle sich nimmermehr einem neuen, ihm bisher unbekannten Gottesdienst zuwenden, auch dann nicht, wenn der Verkündiger der neuen Religionslehre Wunder wirkte. Denn Gott könne das letztere zulassen, damit er sein Volk prüfe, ob es ihn liebe, oder nicht; aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele.[1] So groß demnach auch der Erfolg sein mag, welchen eine neue, von dem kirchlichen Glauben abweichende Lehre bisweilen erzielt, ja wenn auch ihr rasches Umsichgreifen vielleicht an das Wunderbare streift, so kann hierin immer noch kein Beweis dafür gefunden werden, daß jene Lehrneuerung durch Gott gewollt sei. Es ist eben nur eine göttliche Prüfung, welche dazu dienen soll, die Spreu vom Weizen zu sichten. Wie sollte überhaupt ein späterer Lehrer, und könnte er sich auch auf Wunder berufen, die Befugniß haben, das Dogma zu verändern? Denn der Apostel selbst, welcher doch die zu predigende Glaubenslehre unmittelbar von Christo empfangen hatte, beschwört die von ihm gegründete Gemeinde, sie solle selbst ihm, ihrem Vater in Christo, keinen Glauben schenken, wenn es ihm etwa beifiele, ihr eine andere Lehre zu predigen, als sie anfangs von ihm gehört hätte; ja es sollten die Galater eine neue, von der ihnen anfangs gepredigten abweichende Lehre selbst dann zurückweisen, wenn ihnen dieselbe durch einen Engel vom Himmel verkündet würde.[2] Mit diesen Worten wird das Recht, ein Dogma abzuändern, auch der höchsten Autorität abgesprochen, welche es nach der göttlichen geben kann.

Bekanntlich war die Progression, in welcher unter kaiserlichem Schutz der Arianismus sich ausbreitete, geradezu eine riesenhafte. Gleichwohl konnte doch schon kurze Zeit, nachdem die arianische Häresie aufgehört hatte, allmächtig zu sein, Athanasius schreiben: es sei der Glaube der ganzen Kirche der nämliche, wie jener der Synode zu Nicäa. So wenig berechtigt

---

[1]) Deuteron. XIII. 1—3.

[2]) Galat. I. 6, 8.

auch ein so gewaltiger Abfall von der Lehre der Kirche, wie er damals stattfand, zu dem Schluß auf ein Anderswerden des Dogma selbst.[1]) Der Einfluß, welchen das Hereinbrechen einer Ketzerei auf den alten Glauben der Kirche ausübt, ist nach Augustin nur der eine, daß die alte überlieferte Lehre, gegen welche der Angriff der Neuerer gerichtet ist, fleißiger durchdacht, klarer aufgefaßt und mit mehr Eifer gepredigt wird. Wenn demnach eine neue Häresie den Katholiken allerdings die Veranlassung dazu gibt, etwas Neues zu lernen, so besteht dieser Fortschritt doch eben nur darin, daß das Alte und immer Gleiche besser begriffen wird.[2]) Welches ist, fragt Vincenz von Lerin, das anvertraute Gut, das treulich zu bewahren St. Paulus seinen Timotheus ermahnt? Es ist etwas, was du empfangen hast, kein Ergebniß deiner eigenen Forschung, überhaupt nicht die Sache des Scharfsinnes eines Einzelnen, sondern die der Lehre und allgemeiner Ueberlieferung. Du bist nicht der Urheber davon, sondern nur derjenige, welcher es aufbewahren soll; nicht Lehrmeister, sondern Jünger. Bewahre das dir anvertraute Gut, d. h. erhalte unverletzt und unversehrt das Pfund des katholischen Glaubens! Was dir übergeben worden, das bleibe auch bei dir und werde durch dich wieder Anderen überliefert. Du hast Gold empfangen, gib auch wieder Gold und wolle nicht etwas Anderes unterschieben. Ich will nicht nur den Schein des Goldes, sondern ächtes, lauteres Gold. O Timotheus, o du Priester, Ausleger der Glaubenslehre, o du Doktor, du, den die göttliche Freigebigkeit reichlich ausgestattet hat mit den Gaben des Geistes, dem sie vielfache Gelegenheit gab, die empfangenen Kräfte wohl zu üben und einen reichen Schatz heiliger Wissenschaft zu sammeln — du sollst zuschleifen die kost-

[1]) Epist. ad Jovianum n. 2.

[2]) De civit. Dei XVI. 2. n. 1.: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur: et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.

baren Edelsteine des göttlichen Dogma; füge sie getreulich zusammen, ordne sie weise, gib ihnen einen neuen Glanz, erhöhe ihre Schönheit. Es werde, Dank deiner Erklärung, deutlich und klar begriffen, was früher nur dunkel geglaubt wurde. Die Nachwelt möge sich darüber freuen, daß ihr durch dich der Sinn der Lehren erschlossen wurde, welche zwar schon die Vorzeit mit Verehrung festhielt, jedoch ohne sie zu verstehen. Dabei aber lehre nichts Anderes, als was du gelernt hast, und siehst du dich auch genöthigt, nach einer neuen Erklärungsweise der überlieferten Lehre zu greifen, so hüte dich doch, etwas Neues zu sagen.[1]) Unter dem neuen Ausdruck sei nicht auch ein neuer Sinn verborgen. Denn die Kirche Christi, die eifrige und vorsichtige Hüterin der ihr anvertrauten Dogmen, läßt an diesen nie etwas ändern, sie nimmt davon nichts hinweg und fügt nichts Neues hinzu, sie verliert nie etwas von dem Ihrigen, aber greift auch nicht nach Fremdem. Ihr ganzes Bestreben geht darauf hin, das ihr anvertraute Gut treu und weise zu pflegen. Findet sie in dem Alten etwas vor, was noch formlos und unvollendet ist, so bildet und feilt sie es aus. Was aber bereits hinreichend ausgedrückt und klar genug entwickelt ist, dies wird von ihr bloß bestätigt, das schon früher Bestätigte und Entschiedene fort und fort bewahrt und geschützt.[2])

Ein weiterer Beweis für die Unveränderlichkeit des Dogma liegt in dem Verfahren, welches die allgemeinen Concilien einzuhalten pflegen, so oft eine neue Glaubensentscheidung zu treffen ist. Da verwahren sie sich nämlich in ihren Beschlüssen ausdrücklich gegen den Verdacht, als sei es ihre Absicht, etwas Neues als Glaubenslehre vorzuschreiben. Sie wollen vielmehr nur das Alte, das schon von früheren Kirchenversammlungen Festgesetzte, auf's Neue bekräftigen und nur die eine oder andere Seite desselben, welche eben bei der zu verurtheilenden ketzerischen Lehrausführung nicht zu ihrem Rechte kommt, ausdrücklich her-

---

[1]) Commonit. cap. 22.

[2]) Ibid. cap. 23.

vorheben. So sagen beispielsweise in ihrem Glaubensdekret die Väter von Chalcedon, sie hätten bloß den unfehlbaren Glauben der Väter erneuert, nämlich das Bekenntniß der dreihundertundachtzehn zu Nicäa; ferner wollten sie als ihre eigenen Väter anerkennen die hundertundfünfzig von Constantinopel, welche gleichfalls den Glauben von Nicäa zu dem ihrigen gemacht hätten; endlich seien auch von ihnen angenommen worden die Verordnungen und Glaubensvorschriften der ephesinischen Synode unter Cölestin und Cyrill. Darauf beschließen sie, es solle die Entscheidung der Väter zu Nicäa vorleuchten dem rechten und unbefleckten Glauben, und es solle gültig sein, was zu Konstantinopel beschlossen wurde zur Festigung des nämlichen, katholischen und apostolischen Glaubens. Und nach wörtlicher Wiederholung der beiden Bekenntnisse von Nicäa und Konstantinopel fährt das Glaubensdecret von Chalcedon also fort: In den obigen Bekenntnissen ist zwar der Glaubensinhalt vollständig genug ausgedrückt. Allein da die Feinde der Wahrheit neue Worte eingeführt haben und damit den Glauben verwirren, deshalb will es ihnen die gegenwärtig versammelte heilige und allgemeine Synode für die Zukunft unmöglich machen, gegen die Wahrheit Ränke zu schmieden, und indem sie zu diesem Zwecke das von Anfang an unveränderliche Dogma aufs neue einschärft (*τὸ τοῦ κηρύγματος ἄνωθεν ἀσάλευτον ἐκδιδάσκουσα*), beschließt sie vor allem: daß der Glaube der dreihundertundachtzehn Väter unangetastet bleibe, und bestätigt die später zu Konstantinopel von den hundertundfünfzig heiligen Vätern über das Wesen des heiligen Geistes abgegebene Erklärung, welche von diesen überall bekannt gemacht worden ist, nicht etwa, als ob sie der Ansicht gewesen wären, es sei den früheren Symbolen ein fehlendes beizufügen, sondern nur in der Absicht, ihren Lehrbegriff von dem heiligen Geist gegen die Bekämpfer seiner Herrlichkeit schriftlich darzulegen.[1])

Gleichwie weiter oben die Veränderlichkeit des protestan-

---

[1]) Mansi, Concil. collect Florent. 1762. tom. VII. p. 109 seq.

tischen Dogma als eine nothwendige Folge seiner Entstehungsweise von uns erkannt wurde, so ist jetzt der Nachweis zu führen, daß die in dem Wesen des Dogma liegende Unveränderlichkeit desselben gerade in dem Gesetz, nach welchem die katholische Dogmenbildung sich vollzieht, ihre zuverläßigste Bürgschaft finde. Ist die protestantische Glaubensregel, wie früher gezeigt wurde, ein todter, stummer Richter, so bethätigt sich dagegen jene der Katholiken als eine lebendige, welche unmittelbar durch sich selbst entscheidet, ob eine Lehre Dogma sei, oder nicht. Auch der Katholik hat seine Glaubensregel in dem Worte Gottes; aber es bleibt hier nicht der wahre Sinn desselben, und damit der Glaubensinhalt oder das Dogma dem Einzelnen gegenüber, wie es nach protestantischer Anschauung der Fall ist, ein verborgener Schatz, welcher durch mühsame Forschung erst gehoben werden müßte; Gott selbst übernimmt die Deutung seiner Offenbarung, und zwar nicht, wie die protestantische Lehre vorgibt, durch ein geheimes, räthselhaftes Sprechen des heiligen Geistes in der Schrift, welches ja selbst wieder einer neuen Deutung bedürfte, sondern durch die klaren Aussprüche eines sichtbaren, Jedem zugänglichen Organes, welchem durch göttliche Verheißung der immerwährende Beistand des heiligen Geistes zu dem Zwecke zugesichert ist, damit es niemals irren könne in der Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes, der zweifachen Quelle unserer Dogmen. Dieses Organ, welches die Glaubenslehren zu vermitteln hat, ist die Kirche, und nur dasjenige hat die Eigenschaft eines Dogma, was als von Gott geoffenbarte Lehre durch sie anerkannt und den Gläubigen vorgelegt wird. Dies letztere geschieht aber entweder durch eine ausdrückliche Erklärung der legitimen Vertreter der Kirche (ihres Hauptes auf Erden, des Papstes, oder eines mit diesem vereinigten allgemeinen Concils), oder es kann auch wohl die bloße Uebereinstimmung aller Gläubigen dazu hinreichen, daß eine bestimmte Lehre den Charakter des Dogma erhalte.[1])

---

[1]) Veronius, regula fidei cath. cap. I. §. 1: Illud omne et

Damit ist nun das Gesetz der katholischen Dogmenbildung hinreichend erklärt. Als der die Dogmen unmittelbar bildende Factor oder als nächste Glaubensregel stellt sich uns dar das durch den Mund der Kirche sprechende, das durch ihre unfehlbare Vermittelung seinen Inhalt bloß legende Wort Gottes.[1]) Bei diesem Gesetz der Dogmenbildung ist jede Möglichkeit eines allmählichen Anderswerdens des Dogma von vorn herein abgeschnitten. Denn es ist ja ein und derselbe Geist, welcher den in Schrift und Ueberlieferung niedergelegten Glaubensinhalt geoffenbart hat, und welcher denselben nach und nach in den einzelnen Dogmen immer deutlicher darlegt, mehr und mehr sich entfalten läßt. Wie könnte daher ein späteres Dogma die Aufhebung oder Modification eines früheren sein? Da würde ja Gott sich selbst corrigiren, womit er nothwendig aufhörte, Gott zu sein. Das durchaus Widersinnige einer Veränderlichkeit des Dogma leuchtet von selbst ein, sobald man bedenkt, daß nur etwas durch Gott Geoffenbartes Dogma sein kann. Denn da Gott sich niemals widerspricht, so muß das Dogma nothwendig ebenso unveränderlich sein, als Gott selbst sich immer gleich bleibt, und ein ἕτερον εὐαγγέλιον ist daher ein Begriff, welcher sich selbst aufhebt.

Damit die soeben gezogene Folgerung in das rechte Licht trete, müssen wir nun einen Blick werfen auf den innern Organismus des Glaubens selbst. Denn gehört es zu dem Wesen des Dogma, Gegenstand des Glaubens zu sein, so wird uns eine genauere Kenntnißnahme von der Natur des Glaubensactes nothwendig zugleich auch einen tieferen Einblick gewähren

---

solum est de fide catholica quod est relevatum in verbo Dei et propositum omnibus ab Ecclesia catholica fide divina credendum. Neque refert, an illa propositio emanet ex concilio aliquo universali, ex ejus decreto et definitione, an ex sensu fidelium omnium. — Ueber diese stillschweigende Proposition einer Lehre vergleiche Schäzler, Introductio in S. Theol. Dogmat. p. 181 ff.

[1]) Walenburch, de controversiis tractat. I. examen II. §. 2: Nobis regula fidei est verbum Dei ab ecclesia propositum.

in das Wesen des Dogma. Der Glaube, um den es sich hier handelt, ist eine feste, auf die Offenbarung Gottes gegründete Zustimmung, oder die unbedingte Annahme einer Wahrheit aus dem Grunde, weil sie durch Gott geoffenbart ist.[1]) Nicht auf der Weisheit der Menschen soll unser Glaube beruhen, sondern auf Gottes Kraft.[2]) Daher müssen wir auch gefangen geben all' unseren Verstand in den Gehorsam Christi.[3]) Der Grund, weshalb wir die Wahrheiten des Christenthums annehmen, ist Gott selbst. Wir sind gewiß, mit unserem Glauben nicht zu Schanden zu werden, weil wir wissen, wem wir geglaubt haben.[4]) Denn wir haben die Glaubenslehren aufgenommen nicht als Menschenwort, sondern als das, was sie wirklich sind, als das Wort Gottes,[5]) *οὐκ κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*[6]) Daraus nun, daß wir die geoffenbarten Wahrheiten nur auf das göttliche Zeugniß hin annehmen, ergibt sich eine innige Beziehung zwischen Gott und unserem Glauben. Dieser, sagt Thomas, stützt sich auf die göttliche Wahrheit wie auf sein Mittel.[7]) Man hat noch nicht den vollen Begriff des christlichen Glaubens, wenn man sich die göttliche Offenbarung nur als die nothwendige Voraussetzung oder Bedingung desselben denkt. Das göttliche Zeugniß, wie uns dasselbe in der Offenbarung entgegentritt, ist vielmehr ein wesentlicher Mitbestandtheil des eigentlichen Gegenstandes unseres Glaubens, und erhält erst dadurch der letztere sein eigenthüm-

---

[1]) Suarez, De fide disp. VI. sect. 1. n. 5: Propria definitio actus fidei est, quod sit assensus firmus, in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus.

[2]) I. Cor. II. 5.

[3]) II. Cor. X. 5.

[4]) II. Tim. I. 12.

[5]) I. Thess. II. 13.

[6]) Galat. I. 11. 12.

[7]) 2. 2. q. 1. a. 1: Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio.

liches Gepräge. Gott selbst, sagt Suarez, oder die göttliche Wahrhaftigkeit ist gleichsam die Form, welche dem Offenbarungsinhalte die Fähigkeit gibt, Gegenstand des übernatürlichen Glaubens zu sein. Die Verbindung der göttlichen Wahrhaftigkeit mit dem Inhalt unseres Glaubens vollzieht sich aber durch das göttliche Zeugniß, durch welches die einzelnen Wahrheiten, welche wir mittelst des Glaubens annehmen, als göttliche bezeugt werden.[1]) In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der heilige Thomas lehrt, es sei immer die Wirkung eines Einflußes der ersten Wahrheit, so oft wir etwas auf übernatürliche Weise glauben, gleichwie es durch das Licht bewirkt wird, daß wir die einzelnen Farben unterscheiden können.[2]) Das Zeugniß der göttlichen Wahrheit hat für den Glauben die nämliche Bedeutung, welche bei der logischen Ableitung irgend einer Wahrheit dem obersten Grundsatz zukommt, aus welchem jene geschlossen werden soll.[3])

Dieser oberflächliche Blick auf das Wesen des Glaubens beweist die Richtigkeit unserer obigen Behauptung, daß durch eine Veränderlichkeit des Dogma die göttliche Unveränderlichkeit, sowie die Wahrhaftigkeit Gottes gefährdet würde. Denn da

---

[1]) Ibid. disp. III. sect. 2. n. 4: Testimonium Dei, ut nobis objective propositum (quod nomine revelationis semper hic intelligimus), non esse tantum conditionem necessariam, sed per se pertinere ad formalitatem objecti: nam Deus ipse, seu veritas ejus, est quasi forma informans materiam fidei in esse credibilis; testificatio autem est quasi unio, seu informatio talis formae; unde, sicut unio formae ad materiam non est sola conditio, sed causalitas formalis, ita etiam in praesenti se habet, cum proportione, testificatio.

[2]) III. Sent. d. 24. q. 1. a. 1. solut. 1: Cum enim fides non assentiat alicui nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce.

[3]) De verit. q. 14. a. 8. ad 16: Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

mit einem Anderswerden des Dogma nothwendig auch der Glaube ein anderer würde, letzterer aber in einer wesentlichen Beziehung auf ein göttliches Zeugniß steht; so könnte es unter der Voraussetzung einer Veränderlichkeit des Dogma wohl geschehen, daß eines Tags eine Lehre als wahr durch Gott bezeugt würde, welche früher durch den nämlichen Gott als irrthümlich gebrandmarkt war. Und zwar wird dieses so oft geschehen, als bezüglich des nämlichen Lehrpunktes, was bei einer Veränderlichkeit nicht vermieden werden könnte, entgegengesetzte Anschauungen zu der Würde eines Dogma gelangen, deren jede selbstverständlich, um eben als Dogma Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein zu können, auf ein göttliches Zeugniß sich berufen müßte.

§. 4. Das Dogma unveränderlich inmitten seiner Geschichte.

Wie kann aber bei dieser wesentlichen Unveränderlichkeit des Dogma noch von einer Geschichte desselben die Rede sein? Eine Geschichte, so wurde einmal und zwar von katholischer Seite bemerkt, kann nur derjenige Gegenstand haben, welcher nicht allein mit der Zeit entstanden ist, sondern auch in der Folge der Zeit sich verändert hat, und mithin seiner Natur nach so beschaffen ist, daß er der Veränderung unterworfen sein kann. Da nun das Letztere dem Wesen des katholischen Dogma widerspreche, so könne zwar die Entstehung und das immerwährend unveränderliche Fortbestehen desselben geschichtlich nachgewiesen werden, aber das Dogma selbst habe keine Geschichte. Es gebe wohl eine Geschichte der kirchlichen Entscheidungen, durch welche das Dogma schärfer gefaßt und mehr entwickelt worden sei, aber auch damit hätten wir noch immer nicht eine Geschichte des Dogma selbst, sondern nur eine Geschichte des Hinarbeitens zur gelehrten und wissenschaftlichen Erkenntniß seines Inhalts. Denn jene kirchlichen Entscheidungen hätten ja nicht die Bestimmung gehabt, neue Dogmen zu schaffen, was nach katholischen Grund-

sätzen gar nicht zulässig sei, indem hier die Eigenschaft eines Dogma nur einer solchen Lehre beigelegt werden dürfe, welche von Christus geoffenbart und durch ihn und seine Apostel der Welt verkündigt worden sei. Wie könne also ein Katholik behaupten, daß nach der Zeit der Apostel in der Kirche Christi noch neue Dogmen des Glaubens entstanden seien? Das unfehlbare Lehramt der Kirche habe lediglich zu bezeugen, was durch Christus und seine Apostel gelehrt worden sei, keineswegs aber dürfe sie dem etwas Neues hinzufügen, weshalb ihr auch das Recht, neue Dogmen zu bilden, nicht zustehe; endlich dürften aus dem nämlichen Grunde auch die neuen dogmatischen Lehrsätze, welche durch Concilienbeschlüsse aufgestellt und als Gegenstand des Glaubens eingeführt worden seien, nicht als neue Dogmen angesehen werden, sondern nur als entwickeltere Vorstellungen der alten, wodurch die Erkenntniß des Inhaltes der alten mehr oder weniger wissenschaftlich aufgefaßt und vollendet werde.[1])

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, die soeben dargelegte Ansicht näher zu prüfen, indem hier der Kirche ein Recht abgesprochen wird, welches wir sie noch vor wenigen Jahren ausüben sahen, das Recht, eine bestimmte Lehre zu der Würde eines Dogma zu erheben. Oder wäre etwa das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariens kein neues Dogma, sondern bloß die entwickeltere Vorstellung eines alten? Um hier mit Klarheit voranzuschreiten, müssen wir zuvörderst untersuchen, ob, wie oben behauptet wurde, die Möglichkeit einer Entstehung neuer Dogmen wirklich dadurch ausgeschlossen werde, daß nur etwas durch Gott Geoffenbartes ein Dogma sein könne. Darauf werden wir die Falschheit der anderen Behauptung nachzuweisen haben, nämlich daß die Bildung neuer Dogmen und eine hieraus sich ergebende Geschichte des Dogma nur unter Voraussetzung der Veränderlichkeit desselben möglich sei.

---

[1]) Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, herausgegeben von Achterfeld, Braun u. s. w., Professoren an der Universität zu Bonn. 1. Heft, 2. Aufl. S. 99 ff.

Die erste Frage ist nicht schwer zu lösen, wenn man sich nur die oben gegebene Definition des Dogma vergegenwärtigt. Das Wort Dogma nämlich besagt nicht allein eine von Gott geoffenbarte Lehre; damit ein Satz im theologischen Sinne Dogma sei, muß derselbe noch überdies als ein in der schriftlichen oder mündlichen Offenbarung enthaltener von der Kirche anerkannt, und zu gläubiger Annahme den Einzelnen vorgelegt sein. Wenn nun dieses Letztere erst nach und nach geschah, so erhellt hieraus, wie nach und nach neue Dogmen in der Kirche entstehen können, nichtsdestoweniger aber auch die erst später entstandenen durch Gott geoffenbart sind. Denn die ganze Dogmenbildung ist ja nichts Anderes, als eine allmählich fortschreitende Auslegung und Entfaltung des Inhaltes der göttlichen Offenbarung. So ist die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Maria's durch Gott geoffenbart, aber es hat sich die Kirche erst vor Kurzem darüber ausgesprochen, weshalb jene Lehre auch erst seit Kurzem ein Dogma ist. Das hier Gesagte bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung, und wir gehen daher zur Beantwortung der anderen Frage über, ob durch die Bildung neuer Dogmen der Glaubensinhalt ein anderer werde oder nicht.

Bevor wir uns nun hier auf das Geschichtliche selbst einlassen und an dem einen oder anderen Fall der Dogmengeschichte nachweisen, wie das Dogma auch inmitten seiner Geschichte immer das nämliche geblieben ist, müssen wir zuvor einige theologische Grundsätze in Erinnerung bringen, ohne welche ein richtiges Verständniß der Entwickelung unseres Dogma ganz unmöglich ist. Der Inhalt unseres Glaubens, lehrt der heilige Thomas, ist der Substanz nach zu jeder Zeit der nämliche gewesen. Denn alles, was wir jetzt glauben, dies war schon im Glauben der Väter des alten Bundes mitenthalten, wenn auch nur einschließlicher Weise (implicite). Die Dogmen sind daher nur insoweit an Zahl gewachsen, als jetzt vieles ausdrücklich (explicite) geglaubt wird, was man früher bloß einschließlicher Weise glaubte. Alle Dogmen nämlich sind miteingeschlossen in der zweifachen Wahrheit, ohne deren gläubige Annahme nach

der Lehre des Apostels Niemand zu Gott gelangen kann, d. i. in dem Glauben an Gottes Dasein und an eine übernatürliche Vorsehung. Das Dasein Gottes schließt alles in sich, was von Ewigkeit her in Gott ist und in dem Besitze dessen unsere Seligkeit besteht. Die andere Wahrheit von einer übernatürlichen Vorsehung begreift in sich die Summe der göttlichen Heilswirkungen, welche gleichsam der Weg zur Seligkeit sind. Auch in anderen Dogmen sind wieder weitere eingeschlossen, z. B. in dem Dogma der Erlösung jenes von der Menschwerdung.[1])

Diese wichtige Lehrausführung, welche bei allen namhaften Theologen der späteren Zeit in den nämlichen Worten wiederkehrt, bedarf einiger erläuternden Bemerkungen. Zunächst drängt sich die Frage auf, wie beschaffen denn jener Glaube sei, in welchem nach der Ansicht des heiligen Thomas das ganze christliche Dogma einschließlicher Weise mit geglaubt wird? Ist es ein übernatürlicher oder ein bloß natürlicher Glaube? Diese Frage ist von nicht geringer Wichtigkeit. Denn in jener Unterscheidung einer fides explicita und implicita, wie sie die Theo-

---

[1]) 2. 2. q. 1. a. 7: Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. XI. 6. Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem: et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi. Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.

logen aus Hebr. 11, 6 ableiten, und in dem richtig gedachten Verhältniß des bloß einschließlichen zu dem ausdrücklichen Glauben liegt gerade der Wurzelbegriff, von welchem aus allein das eigenthümliche Wesen des dogmatischen Fortschrittes richtig verstanden werden kann. Da nun, wie oben bereits bemerkt wurde, die Ausführungen, welche der in Frage gezogene Punkt bei den späteren Theologen gefunden hat, alle an Thomas anknüpfen, so bedarf es wohl keiner weiteren Rechtfertigung, wenn sich auch die nachfolgende Erörterung etwas tiefer auf die thomistische Lehre einläßt. Es fragt sich nun zunächst, ob die genannte Lehre wirklich mit hinreichender Entschiedenheit die Deutung ausschließe, als könne aus dem natürlichen Glauben an das ewige Dasein Gottes und die göttliche Vorsehung durch eine bloß logische Analyse der ganze positive Glaubensinhalt abgeleitet werden. Um über diesen Punkt zur Klarheit zu kommen, müssen wir vor allem untersuchen, ob die angezogene Stelle vernünftiger Weise dahin verstanden werden kann, als rede der heilige Thomas von einem bloß natürlichen Glauben. Betrachten wir zu diesem Zwecke etwas näher den Gegenstand jenes Glaubens. Derselbe ist nach Thomas einmal das Sein Gottes, insoweit es das innergöttliche Wesen in sich begreift und den Inbegriff dessen, in welchem unsere Seligkeit besteht; außerdem umfaßt jener Glaube die Summe der göttlichen Heilsthaten. Nun, frage ich, sollte es dem heiligen Thomas entgangen sein, daß die Wahrheiten, wie sie klar und deutlich von ihm angegeben werden, nimmermehr der Gegenstand einer bloß natürlichen Erkenntniß sein können? Der Glaube, mit welchem wir die Geheimnisse des innergöttlichen Lebens und jene der göttlichen Heilsordnung erfassen, wäre ein bloß natürlicher? Noch mehr. In seinem Commentar zum Hebräerbrief [1]) erklärt der heilige Thomas ausdrücklich, daß nach der Lehre des Apostels jener Glaube an Gottes Dasein und an die göttliche Vorsehung, ohne welchen Niemand zu Gott gelangen kann, den Menschen Gott

[1]) Lect. 2.

angenehm und gerecht mache. Also wäre Thomas der Ansicht gewesen, ein bloß natürlicher Glaube sei genügend für die Rechtfertigung? Auch das Concil von Trient versteht Hebr. 11, 6 ausdrücklich von einem übernatürlichen Glauben,[1]) und die Theologen weisen die Meinung, als handle es sich hier um einen bloß natürlichen Glauben, mit den schärfsten Worten zurück,[2]) zumal für den Fall eines Versuches, die geoffenbarten Glaubenswahrheiten aus einer bloß natürlichen Gotteserkenntniß abzuleiten.[3])

---

[1]) Sess. VI. cap. 6.

[2]) Bekanntlich hatte Cajetan die Stelle bei Paulus von einer bloß natürlichen Gotteserkenntniß verstanden. Gegen diese Erklärung erklärt sich auf das entschiedenste Melchior Canus und äußert sich dabei unter anderem: Cum igitur Paulus inter ea quae credere necesse est, duo illa ponit, Deum esse, et esse remuneratorem inquirentium se, Deum intelligit, non ut naturae oculis cernitur, sed ut illustratione superiore apparet supernaturalium rerum primum principium, ultimusque etiam finis. Quo sensu Divus Thomas 2. 2. q. 1. a. 7 ait, omnes articulos in primis illis credibilibus contineri, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem. Cum autem aliis locis affirmat, duo illa in fidei articulis non esse, sed a fide potius supponi, de Deo juxta naturae lucem loquitur. Quemadmodum enim gratia supponit naturam, ita cognitio gratuita cognitionem naturalem. Loc. theol. XII. 4. Vienn. 1754. pag. 647. Vergl. Suarez de fide disp. III. sect. 9. n. 5, welcher übrigens insoweit von der Deutung des Canus abweicht, als dieser behauptet, es könne Gott nur als unser übernatürliches Endziel, nicht auch als Endziel der Natur, Gegenstand des Glaubens sein; wobei Canus gemäß der in der Thomistenschule herrschenden Ansicht voraussetzt, daß ein Wissen von dem Dasein Gottes mit dem übernatürlichen Glauben desselben unverträglich sei, während nach den Grundsätzen der Schule des Suarez das Dasein Gottes zugleich und unter demselben Gesichtspunkt geglaubt und gewußt werden kann.

[3]) Bañez, Comment. in 2. 2. D. Th. q. 1. a. 7. Venet. 1586. pag. 79: Valde temerarium et erroneum est asserere, quod illa duo principia, Deus est, et remunerator est, quatenus lumine naturali cognosci possunt, contineant virtualiter et implicite principia revelata.

Nachdem wir bewiesen haben, daß die paulinische Lehre von dem Glauben an Gottes Dasein und die göttliche Vorsehung, sowie die darauf gegründete Theorie des heiligen Thomas nimmermehr von einem bloß natürlichen Glauben verstanden werden dürfen, ist nun zweitens zu untersuchen, in wie weit St. Thomas über die Art und Weise sich erklärt habe, wie aus jenen zwei geoffenbarten Grundwahrheiten von dem Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung alle übrigen Glaubenswahrheiten abgeleitet werden.

Der Glaubensinhalt, lehrt an einem anderen Orte St. Thomas, ist entweder ein objectiver oder ein subjectiver. Unter dem objectiven Glaubensinhalt muß etwas verstanden werden, was außerhalb der Seele des gläubigen Subjectes ein eigenes, objectives Bestehen hat. Der, als ein im eigentlichen Sinne objectiver, außer dem gläubigen Subject bestehende Gegenstand des Glaubens wird nun insoweit subjectiver Glaubensinhalt, als derselbe von jenem erkannt und zu dessen Eigenthum wird. Der objective Glaubensinhalt ist zu jeder Zeit der nämliche gewesen, und in diesem Sinne heißt auch unser Glaube ein einiger. Dagegen ist bei dem subjectiven Glaubensinhalt ein Fortschritt und eine Entwickelung möglich, ohne daß jedoch der Glaube selbst dadurch ein anderer würde. Denn jener Fortschritt und jene Entwickelung entstehen lediglich daraus, daß der eine Glaubensgegenstand einen immer deutlicheren, prägnanteren Ausdruck findet. Was früher nur im Allgemeinen, gleichsam in globo geglaubt wurde, dies wird jetzt im Einzelnen mittelst des Glaubens erkannt. Aber der letztere selbst wird damit kein anderer, da ja nicht das Geglaubte sich verändert, sondern allein die Weise es zu glauben.[1]) Sofern der Glaube eine Erkenntniß

[1]) De verit. q. 14. a. 12: Ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam, et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem, vel unitatem; vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra

ist, lehrt weiter St. Thomas, kann von der Größe desselben in doppelter Hinsicht die Rede sein, einmal im Hinblick auf seinen Gegenstand, sodann bezüglich der Art und Weise, wie er jenen erfaßt. Hinsichtlich seines Gegenstandes nun ist der Glaube weder gewachsen, noch kleiner geworden, sondern zu jeder Zeit der nämliche gewesen. Dagegen kann derselbe sich vervollkommnen in der Art und Weise, seinen Gegenstand zu erfassen. Und zwar kommt hier wiederum ein Zweifaches in Betracht: einmal die Willenskraft und die Liebe, mit welcher Jemand dem Inhalte seines Glaubens sich hingibt; sodann die größere oder geringere Vollkommenheit der mit dem Glauben und durch ihn gegebenen Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit. Es interessirt uns hier das Wachsthum des Glaubens natürlich nur bezüglich des letzteren Punktes, bezüglich der durch ihn erzeugten Erkenntniß. Da das Erkennen überhaupt, lehrt der heilige Thomas, seinem eigenen Wesen nach mit der Zeit und durch fortgesetzte Uebung allmählich vollkommener wird, so lag es in der Natur der Sache selbst, daß der Inhalt unseres Glaubens nicht zu allen Zeiten mit der nämlichen Klarheit und Deutlichkeit erkannt wurde. [1]) Wie aber kann sich da noch bewahrheiten, was oben gesagt wurde,

animam, sic est una, quae refertur ad nos, et ad antiquos: et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. — Ad 1: Scire in universali, et particulari non diversificat scientiam, nisi quantum ad modum sciendi; non autem quantum ad rem scitam.

[1]) III. Sent. dist. 25. q. 2. a 2. solut. 1: Quantitas autem cognitionis dupliciter attenditur, scilicet secundum objecta, et secundum efficaciam actus circa objectum. Quia autem habitus specificatur ex objecto, ideo prima quantitas est habitui essentialis; et secundum hanc attenditur magnitudo fidei, quae est secundum articulorum quantitatem; et ideo secundum hanc quantitatem fides non crescit, nec deficit, cum semper eadem maneat . . . Cogitare ad intellectum pertinet, cujus virtutes experimento indigent et tempore; et ideo quantitas fidei, quae est secundum cognitionem articulorum, per se loquendo, crescit secundum diversitatem temporis.

daß nämlich der Glaube hinsichtlich seines Gegenstandes zu jeder Zeit der nämliche gewesen sei? Darauf antwortet Thomas mittelst der Bemerkung, ein jeder Glaubensartikel sei eine untheilbare Wahrheit, und verhalte sich demnach zu den übrigen Artikeln als ein Verschiedenes, nur bezüglich dessen, was darin ausdrücklich ausgesagt werde; dagegen sei der Glaubensinhalt ein theilbarer, sofern ein bestimmter Artikel außer dem, was er ausdrücklich besage, noch anderes potentiell in sich enthalten könne. Wer so z. B. Eins sage, deute damit auch zugleich ein Vieles an. Aehnlich sei in jedem einzelnen Glaubensartikel alles mit demselben Zusammenhängende miteingeschlossen, sowohl die nothwendigen Voraussetzungen desselben als auch alles dasjenige, was aus ihm folge. Es gibt nun nach Thomas eine fortschreitende Entwickelung oder Explikation des Glaubensinhaltes gerade insoweit, als die oben erwähnten Momente der geoffenbarten Wahrheiten erst nach und nach im Einzelnen als solche erkannt werden. [1])

Von dieser, der dogmatischen Entwickelung im engeren Sinne, unterscheidet der heilige Thomas ausdrücklich den innerhalb der göttlichen Offenbarung selbst sich bekundenden Fortschritt, welcher in Christo, der in ihm und durch ihn uns offenbar gewordenen Wahrheit, seinen Abschluß und Gipfelpunkt erreicht hat. In den Offenbarungen Gottes ist aber ein Fortschritt bemerkbar, insoweit die einzelnen Glaubensartikel, was hier so viel bedeutet, als die wesentlichen Bestandtheile des Inhaltes unseres Glaubens, in dieser ihrer ausdrücklichen Form erst nach und nach den Menschen durch Gott kundgegeben wurden. Gleichwohl hat auch damit nicht, wie Thomas weiter oben lehrt, der Gegenstand unseres Glaubens eine wesentliche oder substanzielle

---

[1]) Ibid. ad 4: Articulus dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa: et haec sunt ea quae praecedunt ad articulum, et consequuntur ad ipsum; et quantum ad hoc potest explicari, et dividi articulus fidei.

Veränderung erlitten. Denn die erst später geoffenbarten Artikel waren ja in den früher kund gewordenen schon mitenthalten, so z. B. die Lehre von der Auferstehung der Todten in jener von der Auferstehung Christi, die Geheimnisse seiner Menschwerdung und seines Leidens in jenem der Erlösung. Dagegen ist das Ergebniß der innerhalb der Kirche und durch ihre Vermittelung sich vollziehenden dogmatischen Entwicklung nicht eine neue wesentliche Ergänzung des Glaubensinhaltes, oder, wie sich hier St. Thomas ausdrückt, ein neuer Glaubensartikel, sondern nur die ausdrückliche Erkenntniß einer Wahrheit, welche mit der geoffenbarten Lehre zusammenhängt, und deshalb in derselben auch schon miteingeschlossen war, zugleich mit ihr durch Gott geoffenbart worden ist. Endlich ist die Weise der letzteren Entfaltung der göttlichen Offenbarungswahrheit an keine bestimmte Zeit gebunden.[1])

Wir können vorerst auf das innere Wesen der dogmatischen Entwicklung nicht weiter eingehen, und es sollte hier zunächst nur constatirt werden, daß die Lehrausführung des heiligen Thomas wenigstens in dem einen Punkte, auf welchen es hier vor allem ankommt, klar und deutlich genug ist, sofern sie, wie aus unserer Darstellung sattsam hervorgeht, jeden Gedanken an eine logische Ableitung der positiven Glaubenswahrheiten aus einem bloß natürlichen Glauben auf das entschiedenste von sich weist. Denn werden nach dem Urtheil des heiligen Thomas in den beiden Grundwahrheiten von dem Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung die übrigen christlichen Glaubenspunkte ein-

---

[1]) Ibid. ad 5: Aliquid, quod in articulo continetur, explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in uno communi . . . et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis; et haec explicatio completa est per Christum: unde ejus doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet . . . Alio modo id, quod in articulo continetur, non est articulus, sed aliquid concomitans articulum; et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium sanctorum magis et magis explicata fuit.

schließlicher Weise mitgeglaubt, so ist zufolge seiner ganzen bisher entwickelten Anschauungsweise der Grund jenes Eingeschlossenseins kein anderer, als die göttliche Offenbarung. In dem Glauben an Gottes Dasein und die göttliche Vorsehung können auch die übrigen Dogmen des Christenthums nur deshalb mitgeglaubt werden, weil dieselben zugleich mit und in jenen beiden Wahrheiten einschließlicher Weise durch Gott geoffenbart worden sind. Von einer logischen Ableitung der christlichen Dogmen aus einer bloß natürlichen Wahrheit kann also keinenfalls die Rede sein. Hierüber hat Thomas klar und deutlich genug sich ausgesprochen. Aber obschon bei ihm jene beiden Grundwahrheiten, und damit auch die einschließlicher Weise zugleich mitgeglaubten Wahrheiten offenbar als Gegenstand eines übernatürlichen Glaubens gedacht sind, so bleibt doch noch immer die Frage offen, wie die übrigen Glaubenslehren aus jener zweifachen Wahrheit abgeleitet werden? Wodurch, frage ich, wird eine nur einschließlicher Weise von mir geglaubte Wahrheit zu dem Gegenstand meines ausdrücklichen Glaubens? Ist dazu die logische Analyse ein hinreichendes Mittel? Ueber diesen schwierigen Punkt finde ich allerdings beim heiligen Thomas keine klare und ausdrückliche Bestimmung. Er bezeichnet den Fortschritt des christlichen Glaubens als eine allmählich fortschreitende, mehr und mehr ins Einzelne gehende Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes, ohne jedoch des näheren darüber sich auszusprechen, auf welche Weise jener Erkenntnißfortschritt und mit ihm die Entwickelung des christlichen Dogma sich vollziehe. Die Ableitung der einzelnen Glaubenslehren aus den beiden Grundwahrheiten von dem Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung wird nun nach kirchlicher Anschauung dadurch bewerkstelliget, daß der volle Inhalt der mittelst des Glaubens an Gottes Dasein und die göttliche Vorsehung nur höchst dunkel erkannten Offenbarungswahrheit allmählich in ein helleres Licht gesetzt wird, und so die einzelnen, in jenem miteingeschlossenen Punkte dem gläubigen Geiste sich erkennbar machen. Es muß der folgenden Untersuchung vorbehalten bleiben, zu erklären, auf welche

Weise jene größere Klarheit über den Offenbarungsinhalt sich verbreitet, und damit die einzelnen Bestandtheile desselben allmählich in den Vordergrund treten. Hier soll nur kurz gezeigt werden, daß, wenn auch die Doppelwahrheit von dem Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung als Gegenstand einer übernatürlichen Erkenntniß gedacht wird, daraus ebensowenig, wie aus einer bloß natürlichen Gotteserkenntniß, die übrigen Dogmen des Christenthums mittelst einer logischen Analyse abgeleitet werden können.

Diese Behauptung hat ihren Grund in dem Verhältniß, in welchem die einzelnen christlichen Glaubenslehren zu jenen beiden Grundwahrheiten stehen. Der natürliche Verstand nämlich findet da keinen nothwendigen Zusammenhang, und es fehlt daher demselben jeglicher frühere Anhaltspunkt zu einer streng logischen Ableitung der einzelnen Glaubenslehren aus der geoffenbarten Wahrheit von dem Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung. In den beiden zuletzt genannten Lehrpunkten sind ja nach der ausdrücklichen Lehre des heiligen Thomas die übrigen christlichen Glaubenswahrheiten wenigstens für uns nur insofern mitenthalten, oder können zugleich mit und in jenen nur insofern von uns geglaubt werden, als sie zugleich mit und in der oft erwähnten Doppelwahrheit durch Gott geoffenbart worden sind. Daraus folgt aber, daß unser anfangs nur einschließlicher Glaube nicht durch die bloße logische Analyse der göttlichen Offenbarungswahrheit zu einem ausdrücklichen wird. Vielmehr bedarf es zu diesem Zwecke, wie später ausführlich gezeigt werden soll, einer neuen übernatürlichen Beleuchtung des Offenbarungsinhaltes, wodurch die einzelnen Momente desselben für den menschlichen Geist erst erkennbar werden. Der Letztere wäre aus der oben angeführten Ursache für sich allein niemals im Stande, jene einzelnen Wahrheiten aus dem dunklen Grunde des göttlichen Offenbarungsinhaltes hervorzuziehen. Die vom heiligen Thomas aufgestellten Grundsätze werden in der nämlichen Weise, wie dies soeben von uns geschah, besonders von jenen Theologen verwerthet, welche aus seiner Schule hervorgegangen sind, und welche wegen der

großen Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie in allen ihren Lehrausführungen die Ansicht des heiligen Thomas sich zur Richtschnur nehmen, nicht umgangen werden dürfen, wenn man eine gründliche Kenntnißnahme der thomistischen Lehre erzielen will. Wenn wir sagen, lehrt Bañez, es seien die einzelnen Glaubenslehren in den beiden Grundwahrheiten von Gottes Dasein und der göttlichen Vorsehung, insoweit diese auf übernatürlichem Wege erkannt werden, mitenthalten so darf dies nicht dahin verstanden werden, als folgten sie daraus kraft eines nothwendigen Zusammenhanges, sondern wir wollen damit nur besagen, daß in demjenigen Gegenstande, welcher mittelst des Glaubens an Gottes Dasein und die göttliche Vorsehung von uns anerkannt wird, auch die übrigen Glaubenslehren der Sache nach miteingeschlossen sind. Der Grund dieses Eingeschlossensseins kann ein zweifacher sein, denn er liegt entweder in der Natur der Sache selbst, oder in einem göttlichen Willensentschluß. Aber auch im ersteren Falle kann von einer logischen Analyse nimmermehr die Rede sein. Denn wir können z. B. nicht also schließen: Gott ist, also ist er nothwendig einer in drei Personen. Es wäre dies ein schlechter Schluß, wohlgemerkt nur für uns, quoad nos, weil wir den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Sein Gottes und seiner Dreieinigkeit nicht klar erkennen; an sich jedoch ist jene Schlußfolge eine durchaus nothwendige, noch nothwendiger als die andere: Wenn es einen Menschen gibt, so hat derselbe eine Seele und einen Körper. Wollte nun aber Jemand aus der Wahrheit von einer göttlichen Vorsehung zum Zweck der Heiligung und Seligmachung des Menschen auf die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes schließen, so wäre dieser Schluß nicht nur für uns, sondern auch an sich ein unberechtigter. Denn der Grund, weshalb die letztere Wahrheit in der ersteren von der göttlichen Heilsordnung mit eingeschlossen ist, kann einzig und allein gesucht werden in einem freien Willensentschluß Gottes, welcher also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab. Vielmehr wird in dem Glauben an eine besondere Vorsehung Gottes zum Heile der

Menschen die Lehre von der Menschwerdung nur insofern mitgeglaubt, als, wer jenen Glauben hat, zugleich an alle die göttlichen Thaten, Stiftungen und Anstalten glaubt, durch welche nach dem göttlichen Gnadenwillen das Heil der Menschen verwirklicht werden soll, ohne jedoch im Stande zu sein, sich über die Natur und Beschaffenheit derselben im Einzelnen Rechenschaft zu geben. Dies ist die fides implicita Christi (d. h. in Christum), durch welche viele die Seligkeit erlangt haben.[1]) Zur Erläuterung der oben dargestellten thomistischen Lehre wird von Johannes a St. Thoma mit Recht darauf hingewiesen, daß die einzelnen Glaubenslehren, insoweit sie gerade aus jenen beiden Grundwahrheiten gefolgert werden, nicht Gegenstand unseres übernatürlichen Glaubens sind, sondern lediglich theologische Schlußfolgerungen. Es ist aber hier nicht der Ort, den Unterschied des letzteren Begriffes von jenem eines Glaubensgegenstandes im eigentlichen und engeren Sinne eingehender zu erklären; eine spätere Untersuchung wird sich auch über diesen Punkt ausführlicher zu verbreiten haben. Zur Erklärung, wie aus dem primum credibile von dem göttlichen Dasein weitere Wahrheiten gefolgert werden können, gebraucht der genannte Theologe folgendes Beispiel. Das göttliche Sein, welches nach dem Gesagten der allgemeinste Ausdruck ist für den Inhalt unseres übernatürlichen Glaubens, wird sich unschwer begreifen lassen als ein in jeglicher Hinsicht vollkommenes im Sinne des Theismus; die höchste Vollkommenheit des göttlichen Seins gibt uns sofort den Schlüssel in die Hand, mit Hülfe dessen wir die Einheit Gottes zu erkennen vermögen; die höchste Einheit des göttlichen Seins gewährt uns dann wieder einen sicheren Anhaltspunkt, von welchem aus es uns möglich wird, das Verhältniß Gottes zur Welt näher zu bestimmen; wir werden ihn nämlich auf diesem Wege als Ursache und als Endziel der Welt erkennen. Da die Wahrheit von dem Dasein Gottes in dem

---

[1]) 2. 2. q. 1. a. 7. pag. 79.

vorliegenden Falle als Gegenstand einer übernatürlichen Erkenntniß gedacht werden muß, so sind außerdem in dem Satze: Gott ist, auch alle diejenigen Punkte der Gotteslehre mit inbegriffen, welche wir nur auf übernatürlichem Wege zu erkennen im Stande sind. Indem wir nämlich in dem primum credibile das Sein Gottes nicht allein nach seinen Beziehungen zu der Welt glauben, sondern auch insoweit es über alle jene Beziehungen erhaben ist, glauben wir in dem nämlichen Act implicite zugleich an die Einheit des göttlichen Wesens in drei Personen, an die Möglichkeit einer Ordnung der Uebernatur, sowie daß Gott auch hier, gleichwie in dem Reiche der Natur, das *A* und das *Ω*, das Princip und das Endziel ist. Ferner haben wir in unserem übernatürlichen Glauben an Gott den Weg, auf welchem wir zu dem Schauen des göttlichen Wesens gelangen sollen. Der Glaube ist ja der Samen des seligen Schauens. Deshalb sind wir berechtiget, aus der Weise, auf welche die Seligen im Himmel das Wesen Gottes schauen, auf die Art zu schließen, wie das Sein Gottes Gegenstand unseres übernatürlichen Glaubens ist. Wer nun das göttliche Wesen schaut, wie es ist, der sieht auch, was in demselben enthalten ist. Ebenso umfaßt der Glaube an das Sein Gottes implicite alle Offenbarungswahrheiten, mittelst welcher uns Gott Kunde gegeben hat von seinem eigenen Innern, sowie alle einzelnen Dogmen, welche jenen göttlichen Kundgebungen den kirchlichen Ausdruck leihen. Der Zusammenhang endlich, in welchem die einzelnen Punkte der christlichen Heilslehre mit der zweiten Grundwahrheit von der göttlichen Vorsehung stehen, ist ein rein thatsächlicher, welcher einzig und allein seinen Grund hat in dem freien göttlichen Liebeswillen. So können auch jene Wahrheiten in dem göttlichen Wesen nur unter Voraussetzung eines freien göttlichen Decretes von den Seligen geschaut werden. [1])

Ist in Obigem hinreichend festgestellt, in welchem Sinne

---

[1]) Curs. theol. in 2. 2. D. Th. disp. VI. a. 1. Lugdun. 1663. pag. 64.

es verstanden werden müsse, wenn die Theologen sagen, in der Lehre von Gottes Dasein und der göttlichen Vorsehung seien die übrigen Glaubenspunkte mit eingeschlossen; so wird es jetzt unsere nächste Aufgabe sein, im Einzelnen die verschiedenen Beziehungen anzuführen, in welchen die erwähnte Einschließung ihren Grund hat. Ausdrücklich oder explicite, bemerkt Suarez, wird etwas geglaubt, wenn es unmittelbar in sich selbst geglaubt wird, wenn es der nächste Gegenstand ist, auf welchen mein Glaubensact hinzielt. Implicite dagegen glaube ich, was ich in einem Anderen glaube. Von dem, was ich nur implicite glaube, kann ich mir keinen Begriff bilden, sondern einen Begriff habe ich nur von demjenigen, in welchem das implicite Geglaubte miteingeschlossen ist. Ich kann aber auf dreifache Weise etwas implicite glauben. Einmal hinsichtlich des Motives meines Glaubens. Denn wenn ich eine Wahrheit deshalb glaube, weil sie von Gott geoffenbart ist, so ist es unmöglich, daß mein Geist nicht bereit sei, alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten zu glauben, sobald als sie mir hinreichend vorgelegt werden. Die zweite Art der fides implicita besteht in einer Beziehung meines Glaubens auf jenen Anderer, welche explicite glauben, wenn ich z. B. alles glaube, was die Kirche glaubt, oder was die Apostel glaubten, ohne jedoch den Inhalt dieses Glaubens im Einzelnen zu kennen. Drittens glaube ich einen Satz implicite, wenn derselbe mit anderen Sätzen, die ich explicite glaube, in einer gewissen Verbindung steht. Es kann nämlich ein explicite geglaubter Satz die Prämisse sein, aus welcher ein anderer mit Evidenz gefolgert wird; wenn ich glaube, daß Christus ein wahrer Mensch war, glaube ich auch, wenigstens implicite, er sei sichtbar gewesen. Ferner kann eine geoffenbarte Wahrheit der Sache nach mit einer anderen identisch sein, obschon diese Identität nur durch den Glauben erkennbar ist. Wer an die Unendlichkeit Gottes glaubt, glaubt implicite die göttliche Dreieinigkeit. Auch das Besondere wird in dem Allgemeinen implicite mitgeglaubt. Endlich glaube ich implicite die einzelnen Umstände eines Geheimnisses, wenn ich von der Hauptsache

einen ausdrücklichen Glauben habe. Wer an die Erlösung durch Christus glaubt, der glaubt auch implicite, daß Christus für uns gestorben ist.[1])

Die soeben entwickelte Theorie findet sich der Sache nach schon bei den Kirchenvätern. Auch im alten Bunde, sagt Augustinus, haben die Gerechten und Heiligen das Nämliche geglaubt und gehofft, was wir jetzt glauben und hoffen, nur war damals der Glaube ein umhüllter, während er jetzt offenbar geworden ist.[2]) Die Zeiten haben sich verändert, sagt er an einem anderen Ort, aber der Glaube ist immer der nämliche geblieben. Die Worte lauten anders, je nachdem die Zeit weiter vorrückt. Vor der Ankunft Christi war das Glaubensbekenntniß der Gerechten: Wir glauben an den Christus, der da kommen soll; im neuen Bunde glauben wir an den gekommenen. Gleichwohl sind die Gerechten des alten Bundes und jene des neuen durch den nämlichen Glauben miteinander vereinigt, und beide gehen ein durch die nämliche Pforte, d. i. durch Christus.[3]) Es wird hier durch Augustin anerkannt, daß die Substanz des Geglaubten die nämliche bleibe, obschon der äußere Ausdruck, unter welchem jenes bekannt wird, sich ändere. Es könnten nämlich, meint er weiter, Umstände eintreten, unter welchen es wünschenswerth sei, daß die Glaubenslehre einen neuen Ausdruck erhalte, in eine neue, zeitgemäße Form gekleidet werde. Sunt enim et doctrinae religionis congruentes verborum novitates. So habe die Kirche gegen die Gottlosigkeit der Arianer eine neue Glaubensformel aufgestellt, ohne dadurch eine neue Sache zu bezeichnen. Das Wort ὁμοούσιος wollte ja nichts Anderes sagen als: Ich und der Vater sind eins. Uebrigens habe St. Paul den Timotheus nicht im Allgemeinen und schlechthin vor dem Gebrauche moderner Ausdrücke gewarnt, sondern dem-

---

[1]) De fide disp. II. sect. 6. n. 2.

[2]) Contra Faustum XIX. 14.

[3]) Tractat. 45 in Joan n. 9. Cfr. de civit. Dei XIX. 47. Epist. 190 ad Optat. cap. 2.

selben allein empfohlen, sich in seiner Ausdrucksweise jeder „profanen" Neuheit zu enhalten.[1]) Profan aber ist nach Vincenz von Lerin ein moderner Ausdruck nur dann, wenn er nichts Heiliges an sich hat, nichts Religiöses, gänzlich bar ist des Geistes der Kirche, welche da ist der Tempel Gottes. Es sind dies nur solche Dogmen, welche der Anschauung der Alten zuwiderlaufen, welche, wenn sie angenommen würden, den Glauben der heiligen Väter gänzlich oder zum großen Theil umstoßen und die Gläubigen und Priester der früheren Jahrhunderte, die keusche Schaar der Martyrer, Bekenner und Jungfrauen, ja den ganzen, durch den katholischen Glauben Christus einverleibten Erdkreis der Unwissenheit zeihen würden, so daß dann gesagt werden müßte, es habe die Kirche Jahrhunderte hindurch geirrt und gotteslästerliches Zeug gelehrt.[2]) In ähnlicher Weise bezeichnet es Hilarius als eine Thorheit, Anstoß daran zu nehmen, wenn die Kirche ein neues Wort in ihr Glaubensbekenntniß aufnimmt. Nicht auf das Wort, sondern darauf allein komme es an, ob die Sache, welche durch das neue Wort ausgedrückt werden soll, in der Schrift oder Ueberlieferung begründet sei. So mißfalle Einigen das nicänische ὁμοούσιος. Aber wenn sie dieses Wort in dem Sinne mißbilligten, in welchem es die Synode gebraucht habe, so müßten sie sich nothwendig einverstanden erklären mit dem Widerspruch, welchen der Arianismus dagegen erhoben hat. Diesem aber sei das Wort nur deshalb ein Aergerniß gewesen, weil damit auf das Klarste ausgesprochen war, daß Gott der Sohn aus dem Wesen Gottes des Vaters geboren sei, und daß er dem zufolge nimmermehr als ein Geschöpf gedacht werden dürfe. Gerade um diesen Irrthum auszuschließen, habe die Synode jenes neue Wort gebraucht, und es könne daher gegen die Aufnahme desselben auch nicht geltend gemacht werden, daß die Lehre des Paul von Samosata, welcher sich des nämlichen Ausdruckes bediente, von der Kirche verworfen worden sei. Denn

---

[1]) Tractat. 97 in Joan. n. 4.

[2]) Commonit. cap. 24.

bekanntlich habe jener Irrlehrer das Wort ὁμοούσιος in einem völlig anderen Sinne gebraucht.[1]) Dem Kaiser Constantius macht es Hilarius zum Vorwurf, daß er es den Katholiken verarge, wenn sie zum Zweck einer schärferen Fassung der Glaubenslehre Ausdrücke wählten, welche sich nicht in der Schrift finden, während doch andere, gleichfalls in der Schrift nicht enthaltene Redeweisen, wie z. B. das Wort innascibilis, unbedenklich zugelassen würden, ja er selbst, der Kaiser, in sein eigenes Bekenntniß eine Lehrbestimmung mitaufgenommen habe, die in der Schrift nicht zu lesen sei, nämlich die von der Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater. So werde von ihm bald mit Vorliebe eine neue Lehrform gewählt, und bald wieder ausgeschlossen. Gelte es, der Kirche damit einen Stoß zu versetzen, so greife man mit Hast nach einem neuen Ausdruck, sobald sich ein dazu brauchbarer darbiete; man verwahre sich aber dagegen wie gegen eine Neuerung, wenn die Katholiken ihrer Lehre eine neue, schärfere Fassung geben, und man widersetze sich dem eben deshalb, weil man wohl begreife, daß im gegenwärtigen Fall gerade die neu gewählte Lehrform das wirksamste, ja das einzige Mittel sei, um den wahren Glauben in Sicherheit zu bringen.[2]) Wie ist es möglich, fragt Cyrillus von Alexandrien, daß Einige Bedenken tragen, die heilige Jungfrau θεοτόκος zu nennen? Haben auch die Schüler des Herrn dieses nämliche Wort nicht gebraucht, und kommt dasselbe auch erst später in den Schriften der Väter vor, so kann doch nicht bestritten werden, daß die Wahrheit, welche durch jenes Wort ausgedrückt werden soll, uns von den Aposteln überliefert worden ist. Denn wenn die Verfasser der heiligen Schriften die Gottheit Christi bezeugen, so geben sie damit mittelbar zu verstehen, daß die heilige Jungfrau, welche den Herrn Christus geboren hat, die Mutter Gottes

---

[1]) De synod. n. 81—83.

[2]) Contra Constantium n. 16: Ubi impietatis occasio patet, novitas admittitur, ubi autem religionis maxima et sola cautela est, excluditur.

genannt werden könne und müsse.[1]) Den Gedanken einer fortschreitenden Entwicklung der Glaubenslehre hat unter den Alten Niemand klarer und beredter ausgesprochen, als Vincenz von Lerin. Nachdem derselbe an der im vorigen Paragraphe angeführten Stelle die entschiedenste Verwahrung eingelegt hatte gegen jeden etwaigen Versuch einer derartigen Fortbildung des Dogma, welche einer Umwandlung desselben gleichkäme, stellt er sich die Frage: Wie aber? gibt es also für die Kirche Christi keinen Fortschritt? Allerdings, antwortet er, gibt es hier einen Fortschritt, und zwar ist derselbe fürwahr kein geringer. Wo ist der Feind Gottes und der Menschen, dessen Haß so mächtig wäre, um das Christenthum in seinem Fortschritte aufzuhalten? Darauf erklärt Vincenz, worin denn eigentlich jene Entwicklungsfähigkeit bestehe, welche er für die christliche Religion in Anspruch nimmt. Es soll ein Fortschritt des Glaubens sein, keine Veränderung desselben. Fortschritt ist ein Wachsthum innerhalb der eigenen Grenzen, während bei dem Anderswerden etwas über sich selbst hinaus und in ein anderes übergeht. Es wachse also und schreite kräftig vorwärts die Einsicht, Wissenschaft und Weisheit der ganzen Kirche, wie die jedes Einzelnen; auch in dem Glauben und in der Lehre der Christen soll ein Fortschritt stattfinden, aber er bleibe innerhalb der ihm angewiesenen Grenzen, innerhalb des nämlichen Dogma, des nämlichen Geistes, der nämlichen Wissenschaft. Der religiöse Fortschritt soll jenem unserer Körper gleichen. Diese wachsen und entfalten sich mit der Zahl der Jahre mehr und mehr. Dabei bleiben sie aber immer die nämlichen, welche sie zuvor waren. Es änderen sich mit dem Alter der Wuchs und das Aeußere eines Mannes, ohne daß jedoch seine Natur selbst, seine Person, eine andere würde. Der vollkräftige Mann steckt dem Keime nach schon in dem Kinde. Wenn dasselbe auch erst nach und nach zum Manne heranwächst, so nimmt es doch während dieses ganzen Entwicklungsprocesses nichts Fremdartiges,

---

[1]) Epist. I. ad monach. Aegypt.

nichts Neues in sich auf. Dagegen kann im Mutterschooße der menschliche Embryo zu einer Mißgestalt werden, wenn er hier zum Theil eine Form empfängt, welche keine menschliche ist, oder es kann der Mensch verunstaltet sein, indem er ein Glied zu viel oder zu wenig hat. Nach dem nämlichen Gesetze hat sich die Fortbildung der christlichen Lehre zu vollziehen, sie soll mit den Jahren sich kräftigen, im Lauf der Zeiten sich immer mehr ausbreiten, nach und nach tiefer begriffen und erhabener dargestellt werden, aber dabei bleibe sie unverfälscht und ungeschwächt, in vollem Besitze aller ihrer wesentlichen Bestandtheile, und ihre Fassung werde dem Inhalte nach nicht eine andere, als sie zuvor war. Aus den Weizenkörnern des Glaubens, welche unsere Väter ausgestreut haben über den Acker der Kirche, kann mit der Zeit keine andere Frucht sich erheben, als wiederum lauterer Weizen, und es soll uns daher auch nicht gelüsten, etwas Anderes zu ernten. Die Frucht, welche wir ernten, unterscheide sich von der ausgestreuten Saat durch ihre mehr künstlerische Gestaltung, aber es sei in beiden der nämliche Kern und die eine Natur. Die alten Dogmen jener himmlischen Philosophie sollen durch uns neues Licht und eine methodische Gliederung erhalten, dabei aber nichts verlieren von ihrer ursprünglichen Fülle, Reinheit und Eigenthümlichkeit.[1])

Die Väter haben also der Kirche das Recht zuerkannt, den überlieferten Glaubensinhalt durch einzelne neue Worte oder Formeln genauer zu bestimmen. Wenn aber dies die Kirche thut, so schreibt sie vor, was bezüglich eines bestimmten Punktes, z. B. bezüglich der Person Christi, geglaubt werden müsse, und bildet auf diese Weise neue Dogmen. Beispiele dieser Art aus neuerer Zeit sind die dogmatischen Lehrbestimmungen über die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato und die Transsubstantiation. Beide Ausdrücke sind neu, der erstere wurde unseres Wissens zuerst von Peter von Poitiers, den ersten Commentator des Lombarden, in die Theologie eingeführt, und

[1]) Commonit. cap. 23.

obschon ein ähnlicher Ausdruck wie Transsubstantiation sich schon bei Gregor von Nyssa[1]) findet, so ist das Wort selbst doch erst seit der Zeit Innocenz' III[2]) allgemein im Gebrauch.

Wir müssen nun aus der Dogmengeschichte den einen oder anderen Fall hervorheben, um daran die Richtigkeit der bisher entwickelten Theorie von der Unveränderlichkeit des Dogma zu erproben. Eine der bedeutenderen Schwierigkeiten, welcher wir in der angezeigten Richtung begegnen, liegt zweifelsohne in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der auf dem Concil von Nicäa dogmatisch festgesetzten Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und den bezüglichen Anschauungen mehrerer vornicänischen Kirchenlehrer. Um den Stand der Frage genauer zu bestimmen, lassen wir hier gleich Petavius reden, dessen einschlägige Lehrausführung bekanntlich zu nicht geringer Berühmtheit gelangt ist. Wir finden, sagt er, bei vornicänischen Theologen, wie bei Athenagoras, Tatian, Theophilus, Tertullian, sowie bei Lactantius, die Vorstellung, es sei ein höchstes, unerzeugtes Wesen, der unsichtbare Gott; dieser habe das Wort, welches er in sich selbst eingeschlossen hielt, aus sich heraustreten lassen, damit es sich bethätige als eine vernehmbare Rede, und zwar sei es nicht wie ein vorübergehender Schall aus seinem Urgrund herausgetreten, sondern als etwas Fürsichbestehendes. Diesen Ausgang des Wortes aus dem höchsten Gott oder dem Vater lassen die genannten Lehrer mit der Weltschöpfung zusammenfallen; denn es wurde nach ihrer

---

[1]) Er sagt Orat. catechet. cap. 37 am Schluß von Christus: *Ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.*

[2]) Conc. Lateran. IV. cap. 1: transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem. Cfr. L. 3. Decr. tit. 41. c. 6. Uebrigens hatte schon im Jahre 1078 Berengar unterschreiben müssen: Ego corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram ac propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Domini nostri Jesu Christi.

Anschauung das Wort eben zu dem Zwecke hervorgebracht, um bei der Schöpfung dem Vater als Gehilfe zu dienen. Es ist hier ferner, sowie auch bei Origenes, das Wort dem Vater untergeordnet sowohl dem Alter nach, als auch bezüglich der Würde und der Macht; und wenn auch jene Männer von dem Sohne behaupten, er sei aus der Natur oder der Substanz des Vaters, wodurch sie ihn allerdings von allen außergöttlichen Wesen, oder der Creatur im engeren Sinn, unterscheiden; so wollen sie ihm doch, nicht minder, wie den Geschöpfen, einen Anfang zuerkannt wissen und läugnen, daß er von Ewigkeit her als eine eigene Hypostase für sich bestehe.[1]) Mit diesen Worten kennzeichnet der berühmte Dogmenhistoriker den Standpunkt der genannten Kirchenlehrer und geht hierauf so weit, die Behauptung aufzustellen, es finde sich bei jenen Vornicänern der Sache nach die nämliche Anschauung, zu welcher später Arius sich bekannt habe; der einzige Unterschied dabei sei der, daß von letzterem der Sohn oder das Wort Gottes klarer und ausdrücklicher, als bei irgend einem früheren Schriftsteller bezeichnet werde als aus dem Nichts erzeugt, ἐξ οὐκ ὄντων, während die angezogenen Vornicäner dies keineswegs offen erklärt hätten, es ihnen vielmehr geläufig sei, den Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgehen zu lassen. Auch habe wohl Arius noch die weitere, den vornicänischen Kirchenlehrern allerdings fremde Bestimmung hinzugefügt, daß der Sohn Gottes von Natur aus veränderlich und damit fähig sei, zu sündigen; nichtsdestoweniger meint Petavius, es lasse sich zwischen dem Standpunkte, welcher von einer großen Anzahl vornicänischer Kirchenlehrer eingenommen werde, und dem späteren des Arius eine innere Verwandtschaft nicht verkennen.[2]) Dieses Urtheil ist nun jedenfalls übertrieben, und Petavius selbst sah sich später veranlaßt, die Härte seiner Beurtheilung in der Vorrede zu dem angeführten Werke einigermaßen zu mildern.

---

[1]) De Trinit. lib. I. cap. 5. n. 7.

[2]) Ibid. cap. 8. n. 2: Magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem, quod Arius, ante tradiderunt.

Noch viel unerquicklicher aber, als die übertriebene Strenge des Petavius, ist die durchaus ungeschichtliche Betrachtungsweise anderer Theologen, welche sich alle erdenkliche Mühe geben, die nun einmal nicht hinwegzuläugnende Verschiedenheit zwischen der vornicänischen und der späteren kirchlichen Lehrform durch künstliche Deutungen zu verwischen. Eine wahrhaft geschichtliche Auffassung der dogmatischen Entwicklung wird sich vielmehr zwischen den beiden erwähnten extremen Beurtheilungen in der höheren Mitte halten; sie wird nicht umhin können, den Unterschied in der Lehre anzuerkennen, wie er nun einmal urkundlich vorliegt; dagegen wird es ihr der theologische Takt verbieten, in denjenigen Vornicänern, welche erwiesenermaßen noch nicht auf der Höhe des nicänischen Begriffes stehen, deshalb mit Petavius die Vorläufer des Arius zu erblicken. Soll die Unveränderlichkeit des Dogma, wie sie der Katholik behaupten muß, auch bei dem hier berührten, allerdings schwierigen Lehrpunkt in ihrer ganzen Reinheit und Schärfe aufrecht erhalten bleiben, so erweist es sich als die unabweisliche Aufgabe des Theologen, zwischen den beiden scheinbar sich ausschließenden Anschauungen den tiefer liegenden, unter der Oberfläche der äußeren Erscheinung verborgenen, Verbindungsfaden aufzufinden.

Um die Ausschreitungen seiner Kritik wieder einigermaßen gut zu machen, hat Petavius in der Vorrede zu seinen Untersuchungen über die Dreieinigkeitslehre eine schöne Anzahl vornicänischer Stimmen gesammelt, die alle nach seinem Urtheil sich laut und offen bekennen zu dem wesentlichen Gehalt der später zu Nicäa als Dogma verkündigten Lehrbestimmung. Mit dieser Thatsache, sowie mit dem Umstande, daß sich die Vertheidiger des nicänischen Standpunktes ohne einen Widerspruch seitens ihrer Gegner auf die Ueberlieferung der alten Kirche berufen, sucht Petavius die Unveränderlichkeit des Dogma zu decken. Aber ist damit die Sache wirklich abgethan? Gesetzt auch, es hätte die überwiegende Mehrzahl der Vornicäner an einzelnen Stellen schon ächt nicänisch gelehrt, so ist doch mit dieser Thatsache allein noch keineswegs der grelle Widerspruch beseitigt,

welcher zwischen jenen früher erwähnten, arianisch lautenden Lehrausführungen und dem nicänischen Dogma besteht, beziehungsweise den orthodoxen Anschauungen, welche, wie so eben gesagt wurde, bei den Vornicänern selbst sich bemerkbar machen. Aus der bloßen Thatsache dieses Widerspruches nun könnten die Gegner der Unveränderlichkeit des Dogma vielleicht mit einigem Schein von Wahrheit den Schluß ziehen, daß jenes ein anderes geworden sei. Denn wäre, so könnte geschlossen werden, das Dreieinigkeitsdogma schon vor Nicäa das nämliche gewesen, und hätte das Concil nichts Anderes beabsichtigt, als dem alten Glauben eine neue, schärfere Fassung zu geben, so wird es ganz undenkbar, wie eine dem Arianismus so nahe kommende Lehre, wenn auch nur in der Absicht einer wissenschaftlichen Erklärung des Dogma, von angesehenen, einflußreichen Männern so lange Jahre hindurch festgehalten werden konnte, ohne einen Widerspruch seitens der Kirche hervorzurufen. In diesem Falle würde sich bewahrheitet haben, was gelegentlich einer anderen, demnächst von uns näher zu besprechenden Lehrverschiedenheit Vincenz von Lerin als durchaus widersinnig bezeichnet, daß nämlich die Urheber einer Ansicht für katholisch gelten, die späteren Anhänger derselben aber für Ketzer, daß die Lehrmeister losgesprochen, die Jünger verurtheilt werden, jene in den Himmel kommen, diese in die Hölle.[1]) Das kirchliche Bewußtsein, könnte man sagen, hätte fürwahr, wenn es immer das nämliche gewesen wäre, schon vor dem Arianismus, nämlich in den bekannten irrthümlichen Lehren mehrerer Vornicäner eine hinreichende Veranlassung gefunden, sich jenen bestimmten Ausdruck zu geben, den es zu Nicäa erhielt. Aus dem bloßen Umstand also, daß letzteres erst so spät geschah, könnte von einer ungeschichtlichen Betrachtungsweise gefolgert werden, es sei das Bewußtsein der Kirche und mit ihm das Dogma nicht zu jeder Zeit das gleiche gewesen.

Petavius selbst mußte es fühlen, daß, um die Unveränderlichkeit des Dogma sicher zu stellen, es nicht genüge, den

---

[1]) Commonit. cap. 6.

von der nicänischen Lehrfassung abweichenden Darstellungen vornicänischer Kirchenlehrer andere Stimmen aus der nämlichen Zeit, welche orthodox klingen, einfach gegenüberzustellen. Er selbst begriff, daß es außerdem noch geboten sei, zwischen den beiden innerhalb der vornicänischen Theologie sich einander gegenüber tretenden Anschauungen ein inneres Band geistiger Einheit aufzufinden. Wenn nämlich das in Nicäa siegreiche Bewußtsein der Kirche in der vornicänischen Periode nur in sporadischen Aeußerungen hervortritt, oder wenigstens noch so kraftlos ist, daß es eine ihm geradezu widersprechende Anschauung neben sich dulden muß, und eben deshalb noch nicht als Gesammtbewußtsein der Kirche sich bewährt; so ist der Dualismus einer vor- und nachnicänischen Lehrweise noch nicht innerlich überwunden, und eben damit auch die behauptete Unveränderlichkeit des Dogma noch nicht in Sicherheit. Der Weg, auf welchem Petavius dem erwähnten Mißstand abzuhelfen sucht, ist der folgende. Vor allem, hebt er mit Recht hervor, muß ein Unterschied gemacht werden zwischen denjenigen Vornicänern, welche die Kirche zu den Ihrigen zählt, und den offenbar nicht katholischen Schriftstellern jener Periode, zu welchen Tatian und nach dem Urtheile der Alten auch Tertullian gehört. Was nun die Ersteren angeht, so stimmen sie in allen wesentlichen Punkten mit dem allgemeinen Kirchenglauben überein. Der Unterschied zwischen ihrer Lehrweise und der nicänischen ist kein sachlicher. Denn die Einen jener vornicänischen Kirchenlehrer, wie Irenäus, Clemens von Alexandrien, Gregor von Neocäsarea, Methodius, haben nur für die Sache, welche sie ausdrücken wollten, nicht das rechte Wort gefunden, und verfehlten sich demnach bloß gegen die Regel, welche uns vorschreibt: nicht allein recht zu denken, sondern auch das Gedachte richtig auszusprechen; während Andere, wie Justin, Athenagoras, Theophilus, allerdings einigermaßen in den Schlußfolgerungen geirrt haben, welche sie aus dem Dogma zogen, ohne jedoch von der Substanz des letzteren das Geringste aufzugeben. Ueber diejenigen Vornicäner, welche den Namen eines Kirchenvaters tragen, urtheilt schließlich Peta-

vius: obwohl man auch bei ihnen auf einige Aeußerungen stoße, welche jetzt nicht mehr zulässig seien, so finde sich doch daneben auch sehr viel Gesundes und was durchaus correct sei; ja selbst durch ihre Abirrungen von dem rechten Weg leuchte doch noch immer etwas hindurch, woraus sich deutlich erkennen lasse, daß sie wenigstens in der Hauptsache an dem rechten Glauben festhielten. Alle nämlich bekannten sich zu der Grundwahrheit des Monotheismus oder der Einheit Gottes; daneben anerkannten sie in dem einen Gott ein Dreifaches und unterschieden dasselbe der Zahl und dem Grade des Ursprungs nach. Auch nehmen mehrere von ihnen die Worte Vater und Sohn in einem engeren Sinne, und nicht bloß in dem allgemeinen oder figürlichen, in welchem wir Gott auch den Vater seiner Geschöpfe nennen. Ja einige legen sogar dem Vater und dem Sohne geradezu das gleiche Wesen bei und sprechen von einer beiden gemeinsamen Gottesnatur.[1]) Diese Erklärungsweise des Petavius wurde bekanntlich von der neueren Theologie wieder aufgenommen und mit vielem Scharfsinn verwerthet. Mit Zugrundlegung der durch Petavius eingeführten Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen des Dogma und den unwesentlichen Bestimmungen desselben pflegt man heute zu sagen: es betreffe die nicht zu verkennende Verschiedenheit der vornicänischen und nicänischen Lehrweise nicht das Dogma selbst, sondern nur die wissenschaftliche Ausführung desselben, wobei man sich auf die bekannte Aeußerung Augustins in Psal. 54. n. 22 beruft: Numquid perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani?[2])

---

[1]) Ibid. praefat. cap. 1. n. 12: Alios esse docui, qui communem rectamque fidem et, ut saepius dico, substantiam ipsam dogmatis tenentes, in consectariis quibusdam nonnihil ab regula deflectunt; alios, qui in omnibus re consentientes, loquendi dumtaxat modo dissident ab usitata praescriptione, quae non solum recte sentire, sed rectis etiam verbis explicare, quod sentias, jubet. Gerade so beurtheilt die vornicänischen Väter auch Natalis Alexander hist. eccles. saec. IV. dissert. 42. Bing. 1787. tom. VIII. p. 395.

[2]) Es wird sich später zeigen, ob dieses non perfecte tractatum

Die Unveränderlichkeit des kirchlichen Dogma, deren Sache wir hier zu führen haben, wäre allerdings über alle Schwierigkeiten, welche dieselbe bedrohen, gleichsam wie mit einem Sprung hinausgekommen, wenn die verschiedenen Schwankungen, welche in der Lehre der Väter sich unverkennbar kundgeben, nur als verschiedene philosophische Betrachtungsweisen, als die Folgen einer den Glauben nicht berührenden, über die Grenzen des rein wissenschaftlichen Gebietes nicht hinausreichenden Verschiedenheit des speculativen Standpunktes betrachtet werden dürften, also das Dogma selbst damit eigentlich gar nichts zu thun hätte. Aber leider ist in der Frage, um die es sich hier handelt, mit der bloßen Unterscheidung zwischen dem Dogma selbst und der wissenschaftlichen Ausführung desselben das letzte Wort noch keineswegs gesprochen. Selbst Petavius, auf welchen man sich hier so gern beruft, ist weit entfernt davon, in den Lehrausführungen der Väter nichts Anderes, als wissenschaftliche Versuche, zu erblicken. Nach dem Urtheil des Petavius hat die Tradition, wie sie in den Schriften der Kirchenlehrer niedergelegt ist, eine doppelte Aufgabe. Sie hat einmal die nicht schriftlich überlieferten Lehren aufzubewahren und von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen. Zweitens soll durch die Tradition oder die Lehre der Kirchenväter die schriftliche Ueberlieferung ausgelegt und das in ihr noch Dunkele, welches widersprechende Deutungen zuläßt, und damit eine Veranlassung zu Streitigkeiten geben kann, schärfer bestimmt werden. Mit diesem zweiten Geschäfte nun greifen die Kirchenväter unmittelbar ein in den Proceß der Dogmenbildung, indem sie unter der Leitung der Kirche, welche in letzter Instanz den wahren Sinn der göttlichen Offenbarungsschriften zu bestimmen hat, aus der schriftlichen Ueberlieferung neue Lehrbestimmungen, welche in jener nicht ausdrücklich enthalten sind, auf dem Wege der Schluß-

---

est wirklich nichts Anderes bedeutet, als die noch ungenügende wissenschaftliche Behandlung des Dreieinigkeitsdogma; ob daraus nicht auch mit Recht geschlossen werden darf und muß auf ein nondum perfecte creditum est?

folgerung ableiten.[1]) Ein sicherer Beweis für den dogmatischen Character einer Lehre läßt sich nach Petavius aus den Schriften der Väter nur dann beibringen, wenn man in ihren von der Kirche gebilligten Lehrausführungen ein Organ erblickt, durch welches uns eine zuverlässige Kenntnißnahme von dem Sinn und der Tragweite der in der schriftlichen Ueberlieferung enthaltenen Wahrheiten ermöglicht wird. Wollte man dagegen in den Vätern eine bloß wissenschaftliche Autorität anerkennen, so könnte auch nicht ihrem einstimmigen Ausspruch, wie dies doch nach katholischen Grundsätzen der Fall ist, eine endgültige Entscheidung in dogmatischen Fragen zustehen.[2]) Es ist ein namhafter Unterschied zwischen der bloß wissenschaftlichen Autorität eines Theologen und jener der Kirchenväter. Die Letzteren bilden nach den Aposteln und den Propheten die dritte Lehrautorität, welche innerhalb der Kirche durch Gott eingesetzt ist,[3]) auf daß wir nicht mehr wie Kinder hin und her getrieben würden von jedem Winde der Lehre.[4]) Das höhere Ansehen der Kirchenväter, und das Auszeichnende ihrer Autorität wird unschwer begriffen, wenn man bedenkt, daß die Kirche die Lehre derjenigen, welche sie als ihre Väter anerkennt, auch durch ihr Zeugniß bestätigt, so daß, sobald die Uebereinstimmung der Väter in der Erklärung eines bestimmten Punktes an der Bezeugung ihrer Lehre durch die Kirche keinen Zweifel mehr gestattet, die von ihnen einstimmig

---

[1]) L. c. n. 3. Itaque ratiocinando et aliud ex alio colligendo confici ex illis literis Christiana dogmata, moderante humani ingenii solertiam ac velut manu ducente summa et principali auctoritate, quae sit penes ecclesiam et concilia sacra, quorum est interpretandis praeesse divinis oraculis, et verborum ac sententiarum, quibus illa traduntur, momenta ponderare.

[2]) L. c. Quod ni fiat, neque certi atque fixi quidquam ex iis libris ad assensum aut probationem elici posse, et finem altercationum fore nullum, quae sunt apud hostes nominis catholici inextricabiles et perpetuae.

[3]) I. Cor. XII. 28. S. Augustinus contra Julian. lib. II. cap. 10. n. 37.

[4]) Eph. IV. 14.

vertretene Ansicht mit Recht eine unumstößliche theologische Gewißheit für sich in Anspruch nimmt. Denn eben mit dem Zeugniß der Kirche und durch dasselbe bezeugt der heilige Geist die Lehre der Kirchenväter.[1]) Augustin ruft den Julian vor den hehren Gerichtshof der Väter. Diese, sagt er, werden sich da in ihrem Urtheil nicht durch die platonische oder aristotelische Philosophie bestimmen lassen, noch wird da ihr eigener Geist das Urtheil fällen, sondern derjenige selbst, welcher sich in den Kirchenvätern brauchbare Gefäße gebildet und heilige Tempel erbaut hat.[2]) Das Urtheil der Väter ist gerade deshalb von so großem Gewicht, weil sie dabei nur dasjenige zu ihrer Richtschnur nehmen, was sie in der Kirche vorgefunden haben, wie sie überhaupt nur lehren, was sie selbst von ihren Vorfahren lernten, nur dasjenige der Nachwelt überliefern, was ihnen von der Vorzeit anvertraut worden ist.[3]) Auch die gelehrtesten und tüchtigsten Vertheidiger der Glaubensregel, sagt anderswo Augustin, können in gewissen Punkten mit einander uneins sein, und es geschieht auch wohl, daß sich der Eine besser darüber ausdrückt, als der Andere. Dies ist aber niemals der Fall, wenn es sich um

---

[1]) Canus loc. theol. VII. 3. concl. 5. (tom. I. p. 403): In expositione sacrarum Literarum communis omnium sanctorum veterum intelligentia certissimum argumentum theologo praestat ad theologicas assertiones corroborandas, quippe cum sanctorum omnium sensus Spiritus Sancti sensus ipse sit. Ibid. concl. 6. p. 421: Cum quaedam ad fidem pertineant, quae plebs penitus ignorat, si sancti omnes in fide rerum hujuscemodi decepti fuissent, Ecclesia certe fuisset decepta . . . Haec igitur duo ita sunt connexa atque conjuncta, ut divelli ac dissociari non possint: doctrina sanctorum Patrum et Ecclesiae traditio. Quisquis unum istorum tentarit labefactare, alterius quoque fidem concutiat necesse est.

[2]) Contra Julian. lib. II. cap. 10. n 34: In eis timeas non ipsos, sed illum, qui sibi eos utilia vasa formavit et sancta templa construxit. Ibid. cap. 9. n. 31: Ea dicunt, ut se per eos loqui veritas ipsa testetur.

[3]) Contra Julian. l. c.

eine Frage handelt, bei welchen — Augustin hat die Lehre von der Erbsünde im Auge — die Grundlagen unseres Glaubens auf dem Spiele stehen.[1]) Gilt nicht das Nämliche auch von dem Dreieinigkeitsdogma? Wären die Ausführungen desselben, wie sie in der Väterlehre vorliegen, nur wissenschaftliche Versuche, so könnte die Glaubensentscheidung von Nicäa, durch welche ja eben nur die eine aus jenen verschiedenen Auffassungen des Trinitätsdogma die kirchliche Bestätigung erhielt, keine höhere Bedeutung haben, als die einer mehr entwickelten wissenschaftlichen Vorstellung, welcher eben ihrer größeren Klarheit wegen die Kirche vor anderen den Vorzug gibt. Wir werden aber später ausführlich zu zeigen Gelegenheit haben, daß, wenn die Kirche einen theologischen Lehrsatz zum Dogma erhebt, derselbe nicht insoweit Gegenstand der dogmatischen Definition ist und sein kann, als er gerade wissenschaftlicher Natur oder das Ergebniß theologischer Forschung ist. Denn insoweit gerade kann ja eine Lehre auch nicht Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein, während der eigentliche Zweck einer dogmatischen Definition gerade der ist, den Gläubigen zu verkünden, daß eine bestimmte Wahrheit zum Inhalt des christlichen Glaubens gehöre und deshalb auch von allen Katholiken geglaubt werden müsse.

Aber gesetzt auch — so wird von einigen Theologen die Vertheidigung der Unveränderlichkeit des Dogma weiter geführt — es sei jene definirte Wahrheit, welche von früheren Kirchenlehrern vielfach verkannt worden war, kein bloß wissenschaftliches Theorem, sondern eine eigentliche Glaubenswahrheit, so betraf die Lehrverschiedenheit doch nur einen unwesentlichen Punkt der Glaubenslehre, so daß daraus keineswegs geschlossen werden darf, es sei der Glaube der vornicänischen Kirche ein anderer gewesen, als der zu Nicäa verkündigte. — So nothwendig es auch ist, jeden Gedanken an eine eigentliche oder wesentliche Glaubensverschiedenheit auf das kräftigste zurückzuweisen, so dürfte doch

---

[1]) Contra Julian. lib. I. cap. 6. n. 22.

der Weg, welcher hier gewählt wird, um das Unverändertgebliebensein des Glaubensinhaltes nachzuweisen, nicht durchaus der richtige sein. Denn ist es wirklich theologisch genau gesprochen, wenn man sagt, die in der Formel *ὁμοούσιος* ausgesprochene Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater sei nur ein unwesentlicher Glaubenspunkt? Bei dem bloßen Festhalten einer Dreiheit in dem einen Gotte, worin mit Recht Petavius den orthodoxen Kern der vornicänischen Trinitätslehre erblickt, bleibt noch Raum übrig für die eine oder andere Anschauungsweise, welche das Wesen des Dogma von Grund aus zerstört. Als z. B. zu Nicäa katholischerseits der Satz geltend gemacht wurde, es sei der Sohn nicht aus dem Nichts, sondern aus Gott (*οὐκ ἐξ οὐκ ὄντων, ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ*), da erwiederten alsbald die Eusebianer, auch von ihnen werde diese Bestimmung angenommen; daraus folge aber keineswegs, daß der Sohn etwas von uns, d. h. den Geschöpfen, Verschiedenes sei, denn es stehe ja geschrieben: ein Gott, aus dem Alles. Dadurch sahen sich die Väter genöthigt, die katholische Wahrheit schärfer zu bestimmen, und gebrauchten anstatt *ἐκ τοῦ θεοῦ*, den genaueren Ausdruck *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ*. Es wurde ferner zu Nicäa beantragt, man solle beschließen, daß das Wort in Wahrheit die Kraft und das Bild des Vaters, ihm in Allem ähnlich und unveränderlich sei, endlich daß es von Ewigkeit und auf unzertrennliche Weise in dem Vater bestehe. Aber auch da hörte man die Eusebianer murmeln, das soeben dem Sohne Zuerkannte gelte auch von den Geschöpfen, auch der Mensch sei das Ebenbild und der Ruhm Gottes, auch von uns heiße es in der Schrift, daß wir immer leben, und zwar sei es nach der Schriftlehre Gott selbst, in dem wir leben, weben und sind; auch seien wir unzertrennlich mit Gott verbunden, indem uns nichts scheiden könne von der Liebe Gottes. Durch diese Mißdeutung, welche seitens der Eusebianer die Lehre der Katholiken gefunden hatte, sahen sich die letzteren abermals zu einer schärferen Fassung der Wahrheit veranlaßt und schrieben endlich, es sei der Sohn

dem Vater ὁμοούσιος.[1]) Erst mit diesem Begriffe kommt die christliche Dreieinigkeitslehre zu ihrem ganzen und vollen Rechte. Wie also kann man behaupten, es handle sich hier nur um eine unwesentliche Bestimmung?[2])

Allein — so wird gegen unsere Erklärungsweise eingewendet — wenn jener Lehrbegriff, welcher den älteren Vätern noch fehlt, zu den wesentlichen Punkten des Glaubens zählt, so folgt daraus, daß die ältere Kirche noch nicht die ganze und volle Glaubenswahrheit besaß. Wir antworten darauf: mit nichten. Sie besaß allerdings den ganzen überlieferten Wahrheitsgehalt, aber sie war sich im Einzelnen seines Inhaltes oder aller Momente desselben noch nicht ausdrücklich bewußt. Mit einem Wort es zu sagen, sie besaß jenen wesentlichen Glaubenspunkt, welcher erst im Laufe der Zeiten zu ausdrücklicher Anerkennung kam, nur implicite und noch nicht explicite als solchen. So bedeutet denn das bekannte Wort Augustins: nondum perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani, wirklich auch so viel, als nondum perfecte creditum est, d. h. nondum explicite. Dabei ist aber von einem Anderswerden des Dogma oder einer inneren Vervollkommenung und Ergänzung der christlichen Glaubenswahrheit auch nicht die Spur vorhanden. Denn gemäß der weiter oben entwickelten Theorie wurde ja die Wahrheit der Homoousie, deren ausdrückliche Anerkennung durch die Kirche den Höhepunkt der trinitarischen Entwickelung bezeichnet, auch schon von der vornicänischen Kirche geglaubt, nur war dieselbe gegenüber dem Glauben der Kirche damals noch wie eingehüllt und von anderen Wahrheiten umwickelt. Deshalb bezog sich der ausdrückliche Glaube (fides explicita) der meisten Vornicäner auch nur auf

---

[1]) S. Athanasius de decret. Nicaen. synod. n. 19. 20.

[2]) Gegen die nämliche Voraussetzung verwahrt sich auch Bossuet in seinem Ier avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'histoire des variations n. 8. Oeuvres. Paris 1827. tom. 35. p. 12.

jene Wahrheiten, welche den erst später dogmatisch festgesetzten Begriff der Wesensgleichheit in sich einschließen, in welche derselbe gleichsam eingewickelt, implicirt ist. So muß es verstanden werden, wenn Petavius, wie wir oben sahen, das Unverändertgebliebensein des Dogma daraus erklärt, daß auch die vornicänischen Kirchenlehrer, ebenso wie die späteren, die Einheit Gottes festhielten und in dem einen Gott ein Dreifaches anerkannten, das sie der Zahl nach und nach dem Grad des Ursprunges unterscheiden. Diese Wahrheit war gleichsam die bergende Hülle, das Involucrum des Begriffes der Homoousie. Nur Wenige drangen in der vornicänischen Zeit mit ihrem Glauben durch jene Hülle hindurch. Obschon Jemand, bemerkt mit Recht Bañez, die christliche Lehre von Gott dem Vater bereits mit seinem Glauben erfaßt hat, so kostet es ihm gleichwohl noch viele Mühe, bis zu der weiteren Wahrheit vorzudringen, daß der durch Gott den Vater gezeugte Sohn das gleiche Wesen mit dem Vater habe, und wieder eine neue nicht geringe Schwierigkeit muß überwunden werden, wenn ferner geglaubt werden soll, daß der heilige Geist, welchen Vater und Sohn mit ihrem Willen hervorbringen, eine von ihnen unterschiedene Person und doch mit ihnen der eine Gott ist. Die große Schwierigkeit, welche der menschliche Geist darin findet, in der Einheit des göttlichen Wesens eine Vielheit von Personen anzunehmen, kehrt bei jeder einzelnen göttlichen Person wieder, und deshalb entsprechen den drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit drei verschiedene Glaubensartikel.[1]) Weil nun das allgemeine kirchliche Bewußtsein über den inneren wesentlichen Zusammenhang der von der damaligen Kirche ausdrücklich geglaubten Wahrheiten und jener von der Homoousie sich noch nicht klar geworden war, so konnte es geschehen, daß damals, ohne die Einheit des Glaubens zu zerstören (salva fidei compage), Anschauungen sich geltend machten, welche mit dem Begriffe der Wesensgleichheit unverträglich sind. Dagegen war das kirchliche Bewußtsein bezüglich

---

[1]) Comment. in 2. 2. q. 1. a. 7. Ed. cit. p. 80.

anderer Punkte des Dreieinigkeitsdogma, z. B. bezüglich der Wahrheit von einem Mehrfachen in dem einen Gott, schon so weit erstarkt und geklärt, daß es sich anderen Betrachtungsweisen, bei welchen der eine oder andere jener Punkte zu kurz kam, entschieden widersetzte und sie als unkirchlich zurückwies, wie z. B. die Lehre des Sabellius. Erst nachdem dieser in Arius seinen Antipoden gefunden hatte, und die sabellianische Anschauungsweise im Arianismus in ihr entgegengesetztes Extrem umgeschlagen war, nahm die Kirche den Begriff der Wesensgleichheit ausdrücklich in ihr Bewußtsein auf, womit in der Geschichte des Dogma ein neues Blatt umgeschlagen wurde.[1])

Diese Auffassung der dogmatischen Entwicklung ist die allein wahrhaft geschichtliche. Denn erst von dem hier eingenommenen Standpunkte aus wird es hinreichend klar, wie das Dogma selbst, nicht allein die Wissenschaft von demselben, eine Geschichte hat. Nicht nur die wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubenswahrheit erweitert sich im Laufe der Zeit, sondern auch der Gehalt und Gegenstand unseres Glaubens selbst. Aber diese — intensive und extensive — Erweiterung zieht keine Veränderung

---

[1]) Ganz im Einklang mit unserer Darstellung sucht auch Melchior Canus die mancherlei dogmatischen Ungenauigkeiten, welche sich bei einzelnen älteren Kirchenvätern finden, damit zu entschuldigen, daß zu ihrer Zeit die Ansicht der Kirche über die bezüglichen Lehrpunkte noch nicht klar und deutlich vorlag. Res nonnullae non erant tunc adeo in Ecclesia definitae, ut nunc esse videmus. Auf diesen Umstand hat die Kirche Rücksicht genommen, wenn sie Männer, welche in einigen zu ihrer Zeit noch nicht ausdrücklich festgestellten Glaubenspunkten von der Wahrheit sich entfernten, nichtsdestoweniger zu ihren ruhmreichsten Söhnen zählt, während sie andere, welche dem bereits ausdrücklich dargelegten oder explicirten Kirchenglauben Widersprechendes lehrten, als Bastarde zurückstoßt. Quin ergo probatur Eusebius Caesariensis episcopus? Quin Rufinus? Quin Origenes? Nam et hi Ecclesiam Christi suis literis illustrarunt. Nempe aliud fuit errare in rebus obscuris, et quae non erant eo tempore explicatae ac definitae, aliud in apertis et quae tunc etiam in Ecclesia firmissime credebantur. Illud aut Cypriano, aut Ambrosio, aut Augustino accidit; hoc Origeni, Eusebio ac Rufino. De loc. theol. l. c. concl. 2. pag. 397. 400.

nach sich, weil sie eben eine bloß subjective, keine objective Erweiterung ist, sofern dasjenige, was erst später im Einzelnen und ausdrücklich geglaubt wird, in dem Inhalt des früheren Glaubens miteingeschlossen war und daher zu jeder Zeit, wenigstens einschließlicher Weise, in der Kirche geglaubt worden ist. Ferner gibt uns die hier gewählte Anschauungsweise den rechten Maßstab in die Hand zu richtiger Würdigung jener Männer, welche, obschon von der Kirche ihrer Zeit hochgeachtet, in einzelnen ihrer Lehrausführungen an Irrthümer anstreifen, welche von der späteren Kirche als ketzerisch verworfen wurden. Gegen diejenigen, welche derartige Abweichungen einzelner Kirchenväter sorgsam aufsuchen und im Interesse ihrer eigenen Lehrmeinung auf Kosten der Wahrheit auszubeuten bemüht sind, wie dies bekanntlich die meisten unserer protestantischen Dogmenhistoriker thun, ist die scharfe Rüge gerichtet, welche wir bei Vincenz von Lerin finden. Eine solche Methode, sagt er, verdient aus zwei Gründen unseren Haß. Einmal ist sie ein höchst gefährliches Mittel, um das Gift der Häresie zu verbreiten, indem man einer oft noch ganz neuen Lehre dadurch den Schein des Alten und Ehrwürdigen zu geben weiß. Zweitens heißt es das Andenken eines heiligen Mannes schänden, wenn die eine oder andere irrthümliche Ansicht desselben, welche in seinen Schriften vereinzelt vorkommt und vielmehr in Stillschweigen begraben werden sollte, gleichwie ein unter der Asche schlummerndes Feuer mit freventlicher Hand wieder angefacht wird. Die so zu Werke gehen, haben ihren Vorgänger in Cham, welcher die Nacktheit des ehrwürdigen Noe nicht nur nicht zudeckte, sondern auch öffentlich darüber spottete. Dagegen müssen wir die Brüder des Cham nachahmen, die, indem sie mit abgewendetem Blick ihren Vater zudeckten, den Fehler des heiligen Mannes weder guthießen, noch ihn deshalb preisgaben.[1]) Vincenz von Lerin, dies beweisen zur Genüge seine letzten Worte, war weit entfernt davon, dogmengeschichtliche Untersuchungen, auch wo sie die Ab-

---

[1]) Commonit. cap. 7.

irrungen eines Kirchenvaters zu ihrem Gegenstand haben, für gefährlich zu halten. Nur darf dabei der rechte Sinn für das Geschichtliche nicht fehlen. Darauf dringt schon der heilige Thomas, wenn er die Anweisung gibt, es seien die älteren Kirchenlehrer einzelner ungenauer Ausdrücke wegen, die sich in ihren Schriften fänden, zwar nicht gering zu schätzen, aber man dürfe auch nicht mittelst künstlicher Deutungen eine genauere Lehrbestimmung aus ihren Worten herauslesen wollen, als nach dem damaligen Stande der dogmatischen Entwickelung nun einmal darin liege, man solle vielmehr ihre Ausführungen mit Liebe zu erklären suchen.[1]) Wir müssen mit anderen Worten uns auf den Standpunkt des Mannes, den wir beurtheilen, zu versetzen wissen. Um nun der gedachten Anforderung auch in dem vorliegenden Falle zu genügen, müssen wir uns vor Allem darüber klar werden, daß die Frage, bezüglich welcher einzelne von der Wahrheit abweichende Auffassungen bei den älteren Vätern vorkommen, damals noch eine offene war, und daß demnach ohne Gefahr für die Glaubenseinheit verschiedene Ansichten über den betreffenden Punkt auch innerhalb der Kirche sich geltend machen konnten. Damit diese Erscheinung aber begreiflich werde, muß man anerkennen, daß das Dogma selbst, nicht allein die wissenschaftliche Erkenntniß desselben, einer allmählich fortschreitenden Entwickelung fähig ist. Der Fortschritt, welcher hier stattfindet, besteht darin, daß der Glaubensinhalt nach Gottes unerforschlichem Rathschluß sich erst nach und nach im Einzelnen darlegt, oder die einzelnen Momente desselben erst nach und nach ausdrücklich von der Kirche bezeugt werden. Daraus erhellt das durchaus Ungeschichtliche einer Betrachtungsweise, welche bei den Kirchenlehrern einer Zeit, wo ein gewisser Punkt des Glaubensinhaltes dem kirchlichen Bewußtsein noch nicht ausdrücklich dargelegt oder explicirt

[1]) Contra errores Graecorum, prooem.: Si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur, quae cum tanta cautela non dicantur, quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda; sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter.

war, darüber ebenso klare Bestimmungen sucht, wie sie von den späteren Kirchenvätern gegeben werden, und wenn sie diese nicht findet, auf ein Schwanken oder Anderswerden der Ueberlieferung schließt. Wird dagegen der immer gleiche, unveränderliche Inhalt der letzteren, wie dies in der folgenden Untersuchung ausführlicher gezeigt werden soll, nicht auf einmal im Einzelnen und mit allen seinen Folgerungen ausdrücklich der Kirche kundgegeben; so können die älteren Kirchenväter in denjenigen ihrer Lehrausführungen, welche von einer erst später ausdrücklich dargelegten oder explicirten Glaubenswahrheit abweichen, auch nicht als Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung angerufen werden. Denn nach dem soeben Gesagten muß in der Tradition selbst ein allmählicher Fortschritt anerkannt werden, indem der volle Inhalt derselben erst nach und nach im Einzelnen erkannt wird. So lange demnach ein Punkt der Offenbarungswahrheit, wie z. B. die genauere Bestimmung des Verhältnisses des ewigen Sohnes zu Gott dem Vater, noch nicht ausdrücklich als solcher oder in expliciter Fassung in das Bewußtsein der Kirche aufgenommen wurde, sind auch die wissenschaftlichen Ausführungen, die sich hierüber bei den Vätern finden, noch nicht ausdrücklich von der Kirche bezeugt, und aus demselben Grunde, wenigstens in jener ihrer ausdrücklichen oder expliciten Fassung, noch nicht die Lehre der Kirche selbst. Deshalb ist es auch durchaus unstatthaft, aus dem allerdings nicht zu verkennenden Umstande, daß die Kirchenväter aus der älteren Zeit in der wissenschaftlichen Ausführung einer später definirten Glaubenswahrheit noch vielfach schwanken oder von der späteren durch die Kirche festgestellten Fassung derselben geradezu abweichen, die Folgerung zu ziehen, es erscheine die kirchliche Tradition in den einzelnen Perioden der Kirchengeschichte als eine andere, womit dieselbe von selbst den ihr wesentlichen Charakter der Beständigkeit verlöre, um zu der Bedeutung einer bloß wissenschaftlichen Anschauungsweise herabzusinken, welche mit dem Geschmack des Tages sich ändern kann. Darf demzufolge jenen patristischen Lehrausführungen aus einer früheren Periode, welche noch nicht getragen sind von einem

ausdrücklichen Zeugniß der Kirche und eben deshalb auch ihrerseits, wenigstens in allen ihren einzelnen Bestimmungen, nicht den Sinn der Kirche wiedergeben, auch nur ein rein wissenschaftliches, rein menschliches Ansehen zuerkannt werden; so wird man ohne Bedenken und ohne Gefahr für die Unveränderlichkeit des christlichen Dogma einräumen können, daß sich in denselben einiges Irrthümliche finden könne und auch wirklich finde, wie dies unter anderen auch Augustin unumwunden eingesteht.[1]) Das von uns über das verschiedene Ansehen der patristischen Lehrentwicklungen Gesagte findet seine Bestätigung in dem bekannten Decret de libris recipiendis. Hier nämlich werden einzelne Väterschriften von der römischen Kirche ausdrücklich anerkannt, dagegen die Werke anderer Kirchenlehrer als apokryphisch bezeichnet, unter welcher Rubrik auch einzelne nicht unächte Schriften aufgeführt sind, wie z. B. die Tertullians, welche die Kirche eben nur deshalb zurückweist, weil ihr Inhalt bisweilen weniger correct ist. Uebrigens darf nach dem Urtheile des Melchior Canus auch die Anerkennung einzelner Väterschriften durch das gelasianische Decret nicht in dem Sinne verstanden werden, als habe die Kirche damit erklären wollen, es seien die von ihr angenommenen Werke durchaus frei von jedem Irrthum.[2]) Denn da die unumstößliche Autorität der Kirchenväter

---

[1]) Epist. 148. cap. 4. n. 15: Neque enim quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum, velut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat salva honorificentia, quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere, si post invenerimus, quod aliter senserint, quam veritas habet, divino adjutorio vel ab aliis intellecta, vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum, tales volo esse intellectores meorum. Epist. 82. cap. 1. n. 3.

[2]) Ibid. pag. 397: Quid enim? An hoc agere Gelasius voluit, in veterum libris non esse quicquam erroris? Atqui laterem, ut ajunt, laverit quisquis isthuc conetur. Hanc siquidem felicitatem Deus in solis divinis voluminibus inesse voluit, quemadmodum Augustinus gravissime, ac verissime tradidit. Caeteroqui nemo quantumvis eruditus et sanctus, non interdum hallucinatur, non

nur so weit reicht, als sie von der Lehre der Kirche selbst Zeugniß ablegen, so waren sie in allen Punkten, über welche das kirchliche Bewußtsein sich noch nicht klar und ausdrücklich ausgesprochen hatte, nicht minder, wie jeder andere theologische Schriftsteller, der Gefahr eines Irrthums ausgesetzt, weshalb durch die fortschreitende Entwickelung der Glaubenswahrheit auch die Lehre der größten Kirchenväter in dem einen oder anderen Punkt eine Berichtigung erfahren kann.

Wir gehen nun über zu der Betrachtung einer anderen Weise des dogmatischen Fortschrittes. In den bisher besprochenen Fällen war das neue Dogma nur die schärfere Fassung und Bestimmung einer Wahrheit, welche auch schon vorher in der Kirche für ein Dogma angesehen wurde. Hier fällt es, wie wir sahen, nicht so schwer, nachzuweisen, daß der christliche Glaubensinhalt auch inmitten seiner Geschichte immer der nämliche bleibe. Bedeutender ist die durch das Denken zu überwindende Schwierigkeit, wenn es sich um solche Glaubensentscheidungen handelt, mittelst welcher die Kirche etwas als Dogma zu glauben vorschreibt, was man früher nicht als solches betrachtete, oder wenn sie eine Lehre als irrthümlich proscribirt, die früher wenigstens von Vielen für eine von Gott geoffenbarte Wahrheit gehalten wurde und damit, so scheint es, einmal Gegenstand des Glaubens gewesen ist. Wer z. B. ehedem dafürhielt, es dürfe

---

alicubi caecutit, non quandoque labitur. Sanctus vero is fuit, qui credidit ab haereticis baptizatos esse rebaptizandos. Sanctus fuit, qui in Christi corpore et sensum poenae et dolorem fuisse negavit. Sanctus fuit, qui in Chiliastarum dogma descendit. Sanctus fuit, qui viro ob adulterii culpam uxorem repudianti alterum matrimonium concessit. Sanctus fuit, qui animis piorum usque ad judicii diem veram felicitatem ademit. Sanctus fuit, qui animam hominis ex traduce esse putavit. Sanctus fuit, qui animam Adae ante corpus fuisse editam opinatus est. Sancti fuere, qui angelos multis ante mundum corporeum aeternitatibus creatos esse existimarunt. Atque horum opuscula Gelasio comprobata sunt. Hos ego tamen reverentiae causa propriis nominibus non appello. Malo enim antiquitati, sanctitatique parcere, quam otioso lectori facere satis.

in Rom. 5, 12 kein stillschweigender Vorbehalt zu Gunsten der heiligen Jungfrau angenommen werden, der mußte, so hat es wenigstens den Anschein, folgerichtig die Ansicht, daß auch die heilige Jungfrau einmal mit der Erbsünde behaftet gewesen sei, für eine geoffenbarte Lehre halten. Einen berühmten Fall dieser Art hat die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte aufzuweisen. Es ist dies der bekannte Streit über die Ketzertaufe.[1]) Eine kurze Betrachtung des erwähnten Streites dürfte vielleicht dazu dienen, über die Frage, die uns hier beschäftigt, einiges Licht zu verbreiten. Hören wir zu diesem Zweck das Urtheil Augustins über die Bedeutung jener Controverse. Es habe eine Zeit gegeben, sagt er, wo man sich in der Kirche noch nicht hinreichend klar gewesen sei über die Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe. Die Kirche habe wohl immer die heilsame Gewohnheit gehabt, an den Ketzern, welche zu ihr zurückkehrten, nur dasjenige zu heilen, was an ihnen Krankhaftes war, nicht aber das Gesunde, ihnen nicht abermals zu geben, was sie bereits empfangen hatten, eine Gewohnheit, die nach dem Urtheil Augustins nur von den Aposteln der Kirche überliefert werden konnte, denn nur so, meint er, lasse es sich erklären, wie die fragliche Praxis durchaus allgemein geworden sei, obschon weder in der Schrift, noch in irgend einem früheren Concil eine darauf bezügliche Andeutung sich finde. Da habe es nun Agrippin, der Vorfahr des heiligen Cyprian, eines Tages für gut gefunden, jenen alten Gebrauch aufzugeben. Man habe es eben nicht recht begreifen können, wie eine Wiedergeburt des innerlichen Menschen auch außerhalb der Kirche möglich sei. Gar viele Gründe schienen dagegen zu sprechen, welchen die Vertheidiger des alten Gebrauches nur immer wieder mit dem Hinweis auf die Gewohnheit der Kirche erwiderten. Einen inneren Grund dafür wußten sie nicht anzuführen. Hätte sich nun allerdings

[1]) Ueber die dogmenhistorische Entwickelung dieses Streites vgl. von den Neuern besonders Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster 1862. S. 730 ff. und Hefele, Conciliengeschichte (2) I. 117 ff.

schon aus dem bloßen Umstand, daß jene Praxis apostolischen Ursprungs war, der gültigste Beweis entnehmen lassen für die Richtigkeit der ihr zu Grunde liegenden dogmatischen Anschauung, so war eben doch nach dem Urtheil Augustins die oben genannte Thatsache selbst noch nicht hinreichend erwiesen, die apostolische Abstammung der von Agrippin angegriffenen kirchlichen Praxis noch nicht genugsam dargethan. Ebensowenig hatte man schon damals die ganze Beweiskraft der weiter oben von Augustin gebrauchten Schlußfolgerung begriffen. Es war nämlich noch nicht klar anerkannt, daß aus der bloßen Allgemeinheit eines kirchlichen Gebrauches, dessen Anfang im Uebrigen uns unbekannt ist, mit voller Berechtigung geschlossen werden dürfe auf dessen apostolische Abkunft. Zu einer richtigen Beurtheilung des in Frage stehenden Gebrauches, sowie der rechten Würdigung seiner dogmatischen Bedeutung gelangte man erst nach langen Kämpfen und mühsamen Untersuchungen, welche endlich zu der klaren Einsicht führten, daß Agrippin mit seiner Neuerung im Unrecht war. Der dogmatische Reinertrag des ganzen Streites muß in dem Beschluß des von Augustin erwähnten nach dem Martyrtod Cyprians gehaltenen concilium plenarium gesucht werden, welches den alten Gebrauch der Kirche bei Aufnahme der Ketzer mit seiner Autorität bekräftigte und damit die Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe zum Dogma erhoben hat.[1]) Erst von jetzt an durfte kein Katholik mehr in Zweifel ziehen, ob jene Lehre in der christlichen Ueberlieferung wirklich mitenthalten sei.

Hat sich nun mit dieser neuen dogmatischen Entscheidung der Glaube der Kirche nicht verändert? Die Weise, wie die Einzelnen der Rechtfertigung theilhaftig werden, kann nur aus der Offenbarung und also durch Glauben erkannt werden. Ebenso beruht auf göttlicher Offenbarung unsere Kenntniß von den Bedingungen der Gültigkeit der Sacramente. Die Meinungsverschiedenheit, welche in dem sogenannten Ketzertaufstreit zum

---

[1]) De baptismo lib. II. cap. 7. 8. 9. Contra Cresconium lib. I. cap. 32.

Ausbruch gekommen war, betraf nun unmittelbar jene beiden genannten so wichtigen Glaubenspunkte. Es handelte sich um das Dogma, und der Streit galt nicht allein einer Frage der Disciplin.[1]) So hat Cyprian selbst die Sache aufgefaßt; er glaubte für die geoffenbarte Wahrheit zu kämpfen, welche die Menschen durch einen falschen Gebrauch verdunkelt hätten. „Vergeblich," schreibt er, „halten uns die Gegner die Praxis der Kirche entgegen, als ob eine Gewohnheit schwerer wiege als die Wahrheit, und als ob man sich in geistlichen Dingen nicht an das zu halten hätte, was der heilige Geist geoffenbart hat."[2]) Bei diesem Stand der Frage mußte auch Papst Stephan in dem streitigen Punkte eine Sache des Glaubens erblicken, und in diesem Sinne sind die ernsten Worte zu verstehen, mit welchen er die afrikanischen Bischöfe ermahnt: an dem festzuhalten, was überliefert sei. Ja, nachdem diese Ermahnung erfolglos geblieben war, schien man in Rom sogar Anstalten machen zu wollen, die Widerspenstigen aus der Kirche auszuschließen. Indessen kam es doch nicht zum offenen Bruch, und obwohl die Rebaptizanten bei ihrer Praxis verharrten, blieben sie doch mit Papst Stephan, sowie mit dessen Nachfolger Sixtus in Kirchengemeinschaft,[3]) bis endlich auf den späteren Concilien von Arles und Nicäa die Meinung der Kirche sich offen kundgab. Denn man beschloß hier mit klaren Worten, daß, wenn die zur Kirche zurückkehrenden Ketzer auf den Namen der heiligen Dreieinigkeit getauft worden seien, eine Wiedertaufe derselben nicht stattfinden dürfe. Von nun an war es also für jeden Katholiken Pflicht, die Lehre, daß die Gültigkeit der Taufe von

---

[1]) Für die entgegengesetzte Ansicht vgl. besonders Billuart, Tract. de Sacram. in genere, dissert. V. digressio histor.

[2]) Epist. 73 ad Jubaianum. Opp. Paris 1726. p. 133.

[3]) S. Augustinus. De unico baptismo contra Petil. cap. 14. n. 23: Cum ergo Stephanus non solum non rebaptizaret haereticos, verum etiam hoc facientes, vel ut fieret decernentes, excommunicandos esse censeret, sicut aliorum episcoporum et ipsius Cypriani literae ostendunt; tamen cum eo Cyprianus in unitatis pace permansit.

der persönlichen Würdigkeit des Spenders unabhängig sei, als integrirenden Bestandtheil der göttlichen Offenbarung gläubig anzunehmen, während es zuvor freigelassen war, die entgegengesetzte Lehre für geoffenbart zu halten. So sehen wir denn wirklich auch nach der vom Papst Stephan erlassenen Verfügung die Praxis der Wiedertaufe von einem nicht unbedeutenden Bruchtheil der afrikanischen und orientalischen Bischöfe längere Zeit hindurch noch nicht aufgegeben.[1]) Geht nun aus dem Allem nicht deutlich genug hervor, daß in dem betreffenden Punkte der Glaube der Kirche ein anderer wurde? Wir sagen: nein.

Zur Rechtfertigung dieser Antwort ist eine doppelte Erinnerung nothwendig. Zuvörderst steht fest, daß der übernatürliche Glaube niemals etwas Falsches, oder etwas für geoffenbarte Lehre fälschlich Gehaltenes, zu seinem Gegenstande haben kann.[2]) Denn es gehört zum Wesen des übernatürlichen Glaubens, daß sein Beweggrund kein geringerer sei, als das Zeugniß der göttlichen Wahrheit. Wie aber könnte durch diese etwas Falsches bezeugt

---

[1]) Bezüglich der Afrikaner erhellt dies aus dem 8. Kanon der im Jahre 314 zu Arles gehaltenen Synode. Von den Orientalen bezeugt das Nämliche Dionys von Alexandrien in seinem Brief an Papst Sixtus II. Er macht da den Nachfolger Stephans darauf aufmerksam, es sei die Angelegenheit der Ketzertaufe nicht so leicht zu nehmen, denn dem Vernehmen nach hätten die Bischöfe Ciliciens und Kappadociens wiederholt und zwar in zahlreich besuchten Versammlungen (ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις) die Wiederholung der von den Ketzern ertheilten Taufe beschlossen. Bei Galland. tom. III. p. 521. Dieses ganze Schreiben des Dionysius beweist hinreichend, daß damals die Orientalen ihre von der römischen abweichende Praxis noch nicht aufgegeben hatten. Selbst Basilius spricht noch mit höchster Achtung von den theologischen Gründen, wodurch Cyprian und Firmilian bestimmt wurden, alle in die Kirche zurückkehrenden Ketzer der Wiedertaufe zu unterwerfen. Epist. 188 canonica 1. Opp. Paris 1730. tom. III. p. 269 seq. Nach dem Urtheil des Basilius sind es bloß äußere Klugheitsrücksichten (οἰκονομίας τινὸς ἕνεκα), warum die Wiedertaufe der Ketzer, wie sie in seiner eigenen Kirche beobachtet werde, bei den Römern verboten sei. Epist. 199 canon. 2. p. 296.

[2]) Trid. sess. VI. cap. 9: Certitudine fidei, cui non potest subesse falsum.

werden?[1]) Ist demnach der Beweggrund des Glaubens oder sein objectum formale nichts außer Gott, so kann allerdings sein Gegenstand oder sein objectum materiale gar manches, was Gott nicht ist, in sich schließen. Gleichwohl eignet sich nichts zu einem Gegenstand des Glaubens, das nicht wenigstens insoweit sich auf Gott bezieht, daß die gläubige Annahme desselben den Menschen allmählich zu Gott emporhebt, damit er fähig werde, Gottes zu genießen.[2]) Das Licht des Glaubens ist wie das Werkzeug des heiligen Geistes, durch welches dieser den menschlichen Geist dazu bewegt, die geoffenbarten Wahrheiten anzunehmen. Es ist ferner gleichsam eine Ausstrahlung des göttlichen Lichtes und wie der erste Keim jener himmlischen Erleuchtung, mittelst welcher die Seligen das Wesen Gottes schauen. Dies Alles beweist, daß dem Glauben nothwendig eine göttliche Wahrheit als sein wesentliches Object entspricht, und daß deshalb eine fälschlich für geoffenbart gehaltene Lehre nimmermehr geeignet ist, mit übernatürlichem Glauben ergriffen zu werden. Wäre auch ein falscher Glaube möglich, wie könnte da dem Menschen zugemuthet werden, mit voller Zuversicht und unerschütterlichem Vertrauen seinen Geist gefangen zu geben in den Gehorsam des Glaubens und Gottes?[3]) Wo etwas Fal-

---

[1]) S. Thomas 2. 2. q. 1. a. 3.: Ratio formalis objecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest.

[2]) Ibid. a. 1: Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia: quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

[3]) Suarez, de fide disp. III. sect. 13. n. 4: Tale ergo intelligendum est esse lumen fidei, tum quia est veluti instrumentum Spiritus Sancti; tum quia est singularis quaedam participatio divini luminis et supernaturalis ordinis, et quasi inchoatio quaedam luminis beatifici; et ideo necessarium fuit ut esset ad verum determinatum, et consequenter ad veram Dei revelationem; tum denique, quia nisi tale esset hoc lumen, non esset consentaneum fini

sches für einen Glaubensgegenstand gehalten wird, da fehlt endlich noch eine weitere wesentliche Vorbedingung übernatürlichen Glaubens, nämlich die nothwendige Vorlegung oder Application des zu glaubenden Gegenstandes. Diese Bedingung nämlich ist nur dann verwirklicht, wenn der Einzelne in der Lage sich befindet, mit Sicherheit behaupten zu können, es sei die für eine Glaubenswahrheit ausgegebene Ansicht in Uebereinstimmung mit der unfehlbaren Lehre der Kirche.[1]) Das Gesagte mag hinreichen, um uns zu beweisen, wie irrig es ist, wenn man die Behauptung: es habe sich der Glaube der Kirche im Laufe der Zeiten verändert, durch die Thatsache zu erhärten versucht, daß die eine oder andere Lehre, welche früher von Einigen als geoffenbarte und damit als Glaubenspunkt angesehen worden war, oder doch dafür angesehen werden konnte, später durch die Kirche für ketzerisch erklärt wurde, wie z. B. die Ansicht von der Ungültigkeit der Ketzertaufe, oder die Lehre es sei die heiligste Jungfrau im ersten Augenblick ihrer Empfängniß mit der Erbsünde behaftet gewesen. Ansichten der Art — und dies ist die zweite Erinnerung, die hier zu machen ist — können überhaupt, wenigstens ausdrücklich oder explicite als solche, vor ihrer dogmatischen Definition noch nicht Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein. Gesetzt auch z. B. es wäre die Ansicht Cyprians die wahre gewesen, so war sie doch keinen Falls in dem geschriebenen oder überlieferten Offenbarungsinhalt ausdrücklich mit inbegriffen, und hätte aus demselben nur mittelbar abgeleitet werden können, mittelst Schlußfolgerung aus einer geoffenbarten und einer nicht geoffenbarten Prämisse, dergestalt, daß der letzte

---

a Deo intento, scilicet, quod homines summa fiducia et certitudine captivent intellectum in obsequium fidei et Dei.

[1]) Ibid. n. 9: Si vero loquamur de particulari et privata propositione, seu applicatione divinae fidei ad singulos homines, de qua argumentum procedebat, sic dico, illam non esse sufficientem ad credendum assensu fidei infusae, nisi certo et indubitanter constare possit esse conformem doctrinae Ecclesiae, in qua falsitas esse non potest.

Grund ihrer Annahme nicht das göttliche Zeugniß gewesen wäre, sondern die Evidenz eines Vernunftschlusses. Wir werden aber in einem folgenden Paragraphen den Nachweis führen, daß auf diese Weise aus dem Offenbarungsinhalt gefolgerte Wahrheiten, wenigstens explicite gefaßt, erst dann Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein können, wenn die Definition der Kirche hinzutritt.

Nach diesen einleitenden Erinnerungen fällt es nicht schwer zu zeigen, daß der Glaube Cyprians wesentlich der nämliche war, wie jener Stephans und der ganzen Kirche nach ihm. Denn der streitige Lehrpunkt konnte ja damals noch nicht ausdrücklich als solcher Gegenstand des Glaubens sein. Die fides explicita bezog sich bei dem damaligen Stand der dogmatischen Entwickelung einzig und allein auf diejenigen Glaubenslehren, in welchen die später definirte Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe implicite mit eingeschlossen war. War nun der Glaube an jene Punkte, welche damals allein Gegenstand des ausdrücklichen oder expliciten Kirchenglaubens waren, bei Stephan sowie bei Cyprian ein übernatürlicher, welcher eben als solcher allein das durch den Mund der Kirche den Einzelnen kund werdende Zeugniß der göttlichen Wahrheit zu seinem Motiv hatte; so befanden sich beide, Stephan und Cyprian, aus dem früher erklärten Grunde nothwendig auch in einer Geistesstimmung, welche ihnen die Bereitwilligkeit verlieh, alle die einzelnen ihnen bis jetzt noch unbekannten Lehrpunkte, welche in dem explicite von ihnen geglaubten Lehrcomplex mitenthalten oder implicirt sein könnten, ebenfalls mit einer fides explicita anzunehmen, sobald als die mit der Bestimmung und Festsetzung der einzelnen Glaubenspunkte betraute Autorität in einer Weise, welche keinen Zweifel mehr übrig läßt, sich darüber ausgesprochen haben würde. So bestimmt aber lautete die Erklärung des Papstes keineswegs. Sonst hätte ja derselbe nicht umhin gekonnt, die Widerspenstigkeit Cyprians und seiner Mitbischöfe mit der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft zu bestrafen, und hätte es unmöglich bei der bloßen Androhung dieser Maßregel sein Bewenden haben können. Cyprian war daher immer noch in der Lage, annehmen

zu können, es enthielte das Schreiben des Papstes nur die Privatmeinung Stephans. Die bei einem Mann wie Cyprian nothwendig vorauszusetzende Bereitwilligkeit, alle etwaigen, wenn auch der eigenen Ansicht entgegengesetzten Entscheidungen der Kirche gläubig anzunehmen, hatte aber, wie dies weiter oben von uns erläutert worden ist, die eigenthümliche Wirkung, daß sogar die von Cyprian als offenbarungswidrig bekämpfte Lehre nichts destoweniger, freilich ohne daß er sich dessen bewußt gewesen wäre, implicite von ihm selbst geglaubt wurde. Es konnten daher wohl vor einer kirchlichen Entscheidung die Ansichten der Katholiken über den später dogmatisch festgestellten Lehrpunkt auseinandergehen, sowie Cyprian und Stephan anders dachten über die Gültigkeit der Ketzertaufe; ihr Glaube aber war desungeachtet der nämliche, sowie auch, um eines anderen Falles zu erwähnen, nachdem die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Maria's zum Dogma erhoben wurde, der Glaube der Kirche der nämliche geblieben ist, welcher er zuvor war. Denn die Verschiedenheit zwischen den Ansichten Stephans und Cyprians, sowie jene zwischen uns und denjenigen älteren Theologen, welche sich gegen eine unbefleckte Empfängniß erklären zu müssen geglaubt haben, betreffen nur das Materielle des Glaubens, keineswegs dessen formelles Element, auf welchem die Einheit des Glaubens beruht. An diesem formellen Factor, dem durch den Mund der Kirche kund werdenden Zeugniß der göttlichen Wahrheit, hielten beide Theile gleicherweise fest, nur irrten die einen darin, daß sie, freilich ohne es zu ahnen, zu einem materiellen Glaubensobject sich bekannten, welches dem formellen Moment des Glaubens, dem Zeugniß der göttlichen Wahrheit, nicht entsprechend war. Ein Riß wäre erst dann in die Glaubenseinheit gekommen, wenn der eine Theil auch nach erfolgter kirchlichen Entscheidung mit Hartnäckigkeit die Ansicht festgehalten hätte, welche durch die Kirche für nicht übereinstimmend mit dem Offenbarungsinhalt erklärt worden war.[1])

[1]) Fratres de Walenburch. Tract. I. exam. 3. §. 6. Cumque post eam definitionem omnes episcopi et doctores crederent

In ähnlicher Weise äußert sich auch der heilige Augustin über das Verhältniß zwischen Papst Stephan und dem Bischof von Karthago. Ich glaube nicht, sagt er, daß der heilige Cyprian sich in einer andern Absicht gegen die bestehende Praxis erhoben hat, als um damit die Veranlassung zu geben zu einer sorgfältigeren Durchforschung des Inhaltes der göttlichen Offenbarung; und er war sicherlich bereit, von seiner Ansicht abzustehen, sobald ihm Jemand mit schlagenden Gründen dargethan hätte, daß sie mit der geoffenbarten Lehre unvereinbar sei. Wenn er indessen dabei verharrte, so geschah dies nur deshalb, weil er seine Gründe durch Niemand widerlegt sah, und weil er außerdem der Ueberzeugung war, daß er durch dieses Festhalten an seiner Meinung sich nicht losreiße von der Einheit der Kirche.[1]) Hätte also Cyprian schon durch die durchschlagende Beweisführung eines seiner Collegen von seiner Ansicht sich abbringen lassen, um wie viel weniger wäre es ihm möglich gewesen, dem klaren Ausspruch eines Concils zu trotzen? Ihm, der es so sehr an Petrus rühmt, daß sich derselbe von einem jüngeren Apostel geduldig habe zurecht weisen lassen? Uebrigens, bemerkt weiter Augustin, sei es nicht unmöglich, daß Cyprian gegen das Ende seines Lebens seine Ansicht wirklich aufgegeben habe, obschon wir darüber nichts Näheres wüßten. Aber wie Vieles von dem, was damals zwischen den Bischöfen verhandelt wurde, sei nicht bis

---

eum articulum esse a Deo revelatum, non habuerunt diversam fidem ab iis, qui ante definitionem seu propositum Ecclesiae contrariam sententiam, salva unitate, defendebant. Quia ratio formalis fidei, auctoritas Dei revelantis, ab utrisque aequaliter tenebatur, et una et indivisibilis, eamque statuebant amplectendam juxta propositionem Ecclesiae, diversitate sententiarum manente circa solum materiale revelati; quia formale revelati tali materiali convenire, necdum ipsis constabat. Si post definitionem Ecclesiae esset diversitas sententiarum circa articulum ab Ecclesia propositum, ea diversitas non esset tantum circa materiale fidei, sed etiam circa formale, quia constaret de formali revelatione, et negaretur verbum Dei ab Ecclesia propositum, essetque diversa fides.

[1]) De baptismo lib. II. cap. 8. 9.

auf uns gekommen! Indessen auch ohne die Annahme eines später geleisteten Widerrufes könne Cyprian entschuldigt werden; denn dieser habe ja die von ihm bis zum Tode beobachtete Praxis für die allein wahre gehalten, und in gleicher Lage würde auch er selbst, Augustinus, sich nicht dazu haben entschließen können, seine für wahr gehaltene Anschauung bloß wegen der ihm nicht stichhaltig scheinenden Gegengründe seiner Collegen, und ehe ihr ein Concilienbeschluß entgegenstünde, fahren zu lassen.[1])

§. 5. Der Glaube der Kirche in seinem Verhältniß zu jenem der Apostel.

Der im Anfang des vorigen Paragraphen aus der Bonner Zeitschrift angezogene, im Geiste der hermesischen Schule geschriebene Aufsatz läßt noch zweien Bedenken Raum, welche deshalb einer weiteren Erörterung bedürfen. Der Verfasser — und dies ist das erste Bedenken, welches in dem nachstehenden Paragraphen seine Lösung finden soll — hält eine Bildung neuer Dogmen aus dem Grunde für unstatthaft, weil, damit überhaupt eine Lehre als Dogma geglaubt werden könne, sie durch Christus geoffenbart und durch die Apostel verkündet sein müsse, woraus erhelle, daß das Dogma etwas bereits Gegebenes sei, was keiner weiteren Festsetzung oder näheren Bestimmung bedürfe, so daß folgerichtig auch das unfehlbare Lehramt der Kirche sich darauf zu beschränken habe, von der Lehre Christi und seiner Apostel fort und fort Zeugniß abzulegen.

Um über die Berechtigung der Kirche zu einer neuen Dogmenbildung uns klar zu werden, muß hier einer doppelten Anschauungsweise, welcher wir bei den Kirchenlehrern begegnen, Erwähnung geschehen. Es ist die Ansicht Gregors d. Gr., daß im Fortgange der Zeiten, und in dem Grade als die Welt ihrem Untergange sich nähert, die Erkenntniß des Göttlichen zunehme, die göttlichen Wahrheiten immer deutlicher erfaßt werden.[2]) Eine der erwähnten scheinbar entgegengesetzte Auffassung

---

[1]) Ibid. cap. 4.

[2]) Homil. 16 in Ezechiel.

findet sich beim heiligen Thomas. Er stellt nämlich den allgemeinen Satz auf, die Geheimnisse des Glaubens seien um so vollkommener von den Menschen ergriffen worden, je näher dieselben an der Zeit gelebt hätten, in welcher Christus auf Erden lehrte. [1])

Jede dieser beiden Anschauungen enthält etwas Wahres. Will Papst Gregor im Allgemeinen die Wahrheit: daß es in der Kirche einen dogmatischen Fortschritt gebe, zur Anerkennung bringen, so wird durch die Behauptung des heiligen Thomas die Natur und das Gesetz jenes Fortschrittes näher bestimmt. Es soll nämlich mittelst der fortschreitenden Entwickelung des Dogma nicht etwas Neues gefunden werden, sondern dieselbe gilt allein der weiteren Entfaltung eines bereits Gegebenen.

Die folgende Untersuchung hat keineswegs die Aufgabe, das katholische Traditionsprincip zu vertheidigen. Es kann hier dasselbe als bereits bewiesen füglich vorausgesetzt werden. Aber wenn es auch feststeht, daß die katholische Glaubenslehre eine von den Aposteln überkommene ist; so kann immerhin noch die Frage erhoben werden, was wir eigentlich damit sagen wollen, wenn wir unseren Glauben den apostolischen nennen. Eine doppelte Auffassung der Sache ist hier möglich. Es kann der Glaube der Apostel einmal gedacht werden als ein zwar fruchtbarer, aber noch unentwickelter Keim, aus welchem mit der Zeit Blätter und Blüthen in üppiger Fülle hervortreiben. Der Glaube der heutigen Kirche verhielte sich alsdann zu jenem der Apostel wie die reiche, blättergeschmückte Krone eines vollkräftigen Baumes zu seiner nackten, unschönen Wurzel. Zwar darf auch bei dieser Erklärungsweise des dogmatischen Fortschrittes die allmähliche Ausbildung der christlichen Lehre nicht anders als im Geiste der Apostel sich vollziehen, und wird jede Abweichung von der durch die Apostel bezeichneten Entwickelungslinie als ein ketzerisches Unterfangen zurückgewiesen; aber es würde da der

---

[1]) 2. 2. q. 1. a. 7. ad. 4: Illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt.

persönliche Glaube der Apostel doch nur die unterste Stufe der Entwickelung bilden, von wo aus der kirchliche Glaube in stetem Fortschritt zu immer vollkommenerer, immer ausdrücklicherer Erkenntniß und Durchdringung der geoffenbarten Wahrheit sich erhöbe. Bei der entgegengesetzten Auffassung der Sache wird behauptet, es sei der Glaube der Apostel in keinem Punkte weniger vollständig oder minder ausdrücklich gewesen, als der Glaube irgend einer späteren Zeit.

Das Wesen und das innere Gesetz der dogmatischen Entwickelung wird sich nun nothwendig als ein anderes gestalten, je nachdem die Betrachtung entweder ausgeht von der ersteren, weniger strengen Auffassung des Verhältnisses unseres Glaubens zu dem apostolischen, oder die zweitgenannte, strengere Anschauungsweise dabei maßgebend ist. Im ersteren Falle nämlich sind nur zwei Wege offen für eine weitere Entwickelung der Glaubenslehre. Es kann hier dieselbe nur bewerkstelligt werden entweder durch eine rein menschliche Thätigkeit, indem der von den Aposteln überkommene Lehrinhalt durch wissenschaftliche Forschung, obschon stets nur im Geiste seiner ersten Empfänger oder der Apostel im Einzelnen mehr ausgebildet und erweitert wird, ähnlich wie eine philosophische Schule das System ihres Gründers im Geiste des letzteren vervollständigt; oder, wenn bei der gegebenen Erklärung ein gläubiger Sinn sich wohl kaum beruhigen dürfte, wird man sich zu der Annahme genöthigt sehen, daß die nachapostolische Kirche neue Offenbarungen empfange, d. h. einzelne den Aposteln verborgen gebliebene oder doch von ihnen noch nicht klar und ausdrücklich erkannte Glaubenswahrheiten von Zeit zu Zeit auf's Neue durch Gott der Kirche mitgetheilt werden. Dagegen gibt es bei der anderen Anschauungsweise, welche den Aposteln die vollständigste und ausdrücklichste Kenntniß des Offenbarungsinhaltes zuerkennt, ein Entstehen neuer Dogmen nur in dem e i n e n Sinne, daß der in den Aposteln nach seinem ganzen Umfang der Kirche überantwortete, aber nicht auf einmal in allen seinen einzelnen Momenten ausdrücklich derselben kund gewordene christliche Lehrinhalt erst nach und nach,

in einer durch Gottes unerforschlichen Rathschluß festgesetzten Aufeinanderfolge, im Einzelnen ausdrücklich von der Kirche erkannt wird. Diese legt sodann das Ergebniß ihres tieferen Eindringens in den Geist der ihr anvertrauten Glaubenslehre in einzelnen bestimmten Lehrsätzen nieder, welche sie kraft ihres unfehlbaren Lehramtes den Christen als Glaubenswahrheiten verkündigt und als solche anzunehmen vorschreibt.

Schon der obige kurze Hinweis auf die hohe Wichtigkeit und die große Tragweite der Folgerungen, welche für die nähere Bestimmung des Wesens der dogmatischen Entwickelung aus der Annahme der einen oder der anderen jener beiden Betrachtungsweisen sich ergeben, kann uns nicht mehr im Unklaren darüber lassen, auf welcher Seite bei der hier obwaltenden Verschiedenheit der Anschauung der kirchliche Standpunkt zu suchen sei. Auf ihm stehen allein diejenigen, welche in dem persönlichen Glauben der Apostel und in dem ihnen eigenen Verständniß der christlichen Lehre nicht nur einen noch unvollkommenen Anfang erblicken, sondern vielmehr den Höhepunkt und die größte auf Erden mögliche Vollkommenheit dogmatischer Erkenntniß. Darüber herrscht bei den Theologen nur eine Stimme. Bañez nennt es einen Irrthum im Glauben, wenn Jemand behaupten sollte, es sei der Glaube der Apostel nicht so vollkommen oder ausdrücklich gewesen, wie der unserige.[1]) Aehnlich urtheilt Suarez.[2]) Nicht dazu, bemerkt gegen Calvin Melchior Canus, nicht dazu hat die Kirche die Unfehlbarkeit erhalten, damit sie neue, in der Offenbarung nicht enthaltene Lehren aufstelle, sondern

---

[1]) Comment. in 2.2. q. 1. a. 7. Ed. cit. p. 84: Error est in fide asserere, quod post apostolorum tempora doctores Ecclesiae vel etiam ipsa Ecclesia plura credat de pertinentibus ad fidem, aut explicatius, quam apostoli et sacri scriptores evangelicae doctrinae crediderint.

[2]) De fide disp. II. sect. 6. n. 10: Doctores Ecclesiae posteriores apostolis fuisse sapientiores in fide vel habuisse illam magis explicitam, quam ipsi apostoli, dici non potest, et a theologis communiter reprobatur, etiam tamquam temerarium.

vielmehr zu dem Zwecke steht der Herr ohne Unterlaß seiner Kirche bei und regiert sie mit seinem Geiste, damit sie nichts für eine Glaubenslehre ausgebe, was nicht durch Gott den Aposteln überliefert worden ist.[1]) Wie könnten auch die Apostel die Grundlage sein, auf welche, mit dem Eckstein Christus, die Kirche gegründet werden sollte,[2]) wenn ihr Glaube unvollständiger gewesen wäre, als jener der späteren Christen? Ist ja gerade der Glaube das innere Band, welches die Glieder der Kirche zusammenhält, und das Kennzeichen oder die wesentliche Form, wodurch die Kirche und ihre Glieder als solche sich darstellen.[3]) Die Apostel werden ferner von Christus seine Freunde genannt; denn Alles, was er selbst von seinem Vater vernommen habe, dies sei auch den Aposteln durch ihn kundgeworden;[4]) der heilige Geist werde sie alle Wahrheit lehren.[5]) Die Gnade Gottes, rühmt sich ferner der Apostel selbst, sei ihm überschwänglich zu Theil geworden, in aller Weisheit und Erkenntniß.[6]) Wenn wir endlich von einer fides explicita sprechen, so meinen wir damit einen Glauben, bei welchem die in der heiligen Schrift und der Ueberlieferung enthaltenen Punkte im Einzelnen geglaubt werden. Die Ueberlieferung hatten aber die Apostel aus erster Hand, und wer hätte je die Schrift besser verstehen können, als sie, welche da waren tüchtig gemacht worden, Diener zu sein des neuen Bundes, nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach?[7])

Die hier von uns vertretene Ansicht hat unter den Alten Tertullian ausdrücklich ausgesprochen. Wie kann man, so läßt er sich auf die ihm eigene Weise vernehmen, wie kann man bei

---

[1]) Loc. theol. IV. 4. tom. I. p. 225.

[2]) Eph. II. 20.

[3]) Suarez l. c. n. 3: Fides est vinculum et quasi forma constituens Ecclesiam et membra ejus.

[4]) Joann. XV. 15.

[5]) Ibid. XVI. 13. XIV. 26.

[6]) Ephes. I. 7. 8.

[7]) Ephes. III. 6.

gesundem Verstande behaupten, es sei die eine oder andere Glaubenswahrheit den Aposteln unbekannt geblieben, ihnen, welche Christus der Herr dazu bestellt hatte, die Lehrer der Welt zu sein, welche er seines vertrautesten Umganges gewürdigt hat, welchen durch ihn Geheimnisse erschlossen worden waren, in die einen Einblick zu thun der Masse des Volkes nicht gestattet ist? Sie also, denen Christus selbst nach seiner Auferstehung den Sinn der heiligen Schriften ausgelegt hat, hätten eine nur unvollkommene Kenntniß der Glaubenslehre besessen? Wohl hatte einst Christus den Aposteln bemerkt: Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen; jedoch fügte er alsbald hinzu: Wenn aber der Geist der Wahrheit gekommen sein wird, so wird er euch in alle Wahrheit einführen.[1]) Obschon nun aus später von uns zu erläuternden Gründen die ganze den Aposteln zu Theil gewordene Einsicht in den christlichen Glaubensinhalt nicht mit einem Mal in gleicher Vollkommenheit auf die ganze Kirche wirklich überging, so verwahrt sich doch Tertullian auf das entschiedenste gegen die Vorstellung, als habe die den Aposteln durch Christus mitgetheilte religiöse Erkenntniß nicht nach ihrem ganzen Umfange die Bestimmung gehabt, wenigstens mit der Zeit das Gemeingut der Kirche zu werden. Also gibt es keinen Punkt der apostolischen Lehre, welcher nur für einige wenige und nicht für alle bestimmt wäre, und demzufolge bloß innerhalb des Kreises weniger Eingeweihten sich fortpflanzte und hier weiter ausgebildet würde.[2]) Daraus folgt weiter der wichtige Satz, daß die Dogmenbildung nur in facie Ecclesiae sich vollziehen kann, nur unter der Leitung und durch Vermittelung der Kirche. Es besteht daher nicht, wie dieses in neuester Zeit vielfach wieder behauptet wird, innerhalb der Kirche eine Geheimlehre, eine nur wenigen Auserwählten vorbehaltene Gnosis; noch viel weniger ist dieser kleine Kreis, wie man es wohl möchte, der eigentliche Träger und das treibende Princip

---

[1]) De praescript. cap. 22

[2]) L. c. et cap. 23—26.

des dogmatischen Fortschrittes. Ferner gibt sich nach dem Urtheil des Irenäus die ganze Unerträglichkeit des gnostischen Hochmuthes gerade darin in abschreckendster Weise zu erkennen, daß jene Männer vorgeben, ein tieferes Verständniß der Glaubenslehre zu besitzen, als die Apostel hatten.[1]) Auch läßt die Art und Weise, wie die Kirchenväter den Glauben und die Lehre der Apostel für die Norm unseres Glaubens erklären, wohl keinen Zweifel mehr darüber bestehen, daß sie in dem apostolischen Glauben den Höhepunkt religiöser Erkenntniß erblickten. So sagt der nämliche Irenäus: Nicht auf einem anderen Wege gelangte zu uns die Kenntniß von den göttlichen Heilsanstalten, als durch Vermittelung derjenigen, welche uns das Evangelium gebracht haben. Dieses wurde zuerst mündlich von ihnen verkündigt, bevor sie uns dasselbe schriftlich hinterließen, damit es die Grundlage und eine Säule unseres Glaubens würde. Es ist aber unrecht, zu sagen, die Apostel hätten, als sie zu predigen anfingen, noch nicht eine vollständige Kenntniß der Glaubenslehre besessen, wie einige zu behaupten nicht erröthen, indem sie sich rühmen, die apostolische Predigt ergänzt zu haben. Denn nach der Auferstehung des Herrn sind die Apostel umkleidet worden mit der Kraft des von oben herab kommenden heiligen Geistes, und da sie hier mit allen Geistesgaben erfüllt wurden, so haben sie selbstverständlich auch die vollkommenste Erkenntniß erhalten.[2]) Die Richtschnur unseres Wandels, sagt ohne weitere Einschränkung Tertullian, ist der Kirche durch die Apostel übermacht worden, den Aposteln durch Christus, Christo aber durch Gott.[3]) Da gar viele vorgeben, sie besäßen die Lehre Christi, und einige derselben, hierauf sich berufend, der Lehre der Väter widersprechen, so will Origines aus diesem Grunde, daß treu bewahrt werde die kirchliche Predigt, wie sie ohne Unterbrechung von den Aposteln auf uns gekommen ist, und heute

---

[1]) Adv. haeres. lib. III. cap. 2. n. 2.

[2]) Ibid. lib. III. cap. 1.

[3]) De praescript. cap. 37.

noch in der Kirche sich vernehmen läßt. Nur dasjenige kann ein Gegenstand des Glaubens sein, was in keinem Punkte abweicht von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung.[1]) Wenn ein Fluß, der anfangs vieles Wasser hatte, fragt Cyprian, plötzlich beginnt, wasserarm zu werden, geht man da nicht bis zu seiner Quelle zurück, um zu untersuchen, wo die Ursache jener Wasserarmuth liege, ob etwa in einem Austrocknen der Quelle selbst oder in irgend welchem anderen Umstande, durch welchen das Wasser in seinem Laufe aufgehalten und damit gezwungen wird, sich einen anderen Weg zu suchen? Ebenso müssen die Priester Gottes, wollen sie die göttlichen Vorschriften rein und unversehrt erhalten, bis zu der Quelle des Glaubens zurückgehen, bis zu der Lehre des Herrn und der apostolischen Ueberlieferung.[2]) Unter dem Quellwasser, durch welches der Herr die Seinigen zu führen verspricht, und unter den Wasserbächen, die wir schöpfen sollen mit Freuden aus den Quellen des Erlösers, versteht Cyrill von Alexandrien die Propheten, Apostel und Evangelisten; denn verständen wir es recht mit ihnen umzugehen, so würden wir daraus schöpfen eine lebendigmachende und göttliche Rede, welche fürwahr mächtig genug wäre, um unsere Seelen zu befestigen in der Frömmigkeit, und um uns geistliche Tröstungen einzuflößen.[3]) Auch dem heiligen Gregor von Nyssa sind die Apostel stets sprudelnde Quellen des Heiles, aus welchen Ströme göttlicher Lehre hervorfließen.[4]) O! die namenlose Thorheit! so ruft Gregor von Nazianz aus. Sie geben vor, die bis jetzt verborgen gebliebene Wahrheit uns erst heute zu verkündigen. Ja, man möchte darüber weinen. Denn wäre uns das Licht des rechten Glaubens erst vor dreißig Jahren aufgegangen, während es doch fast schon vierhundert Jahre sind, seitdem Christus auf Erden erschienen ist, so würden während

---

[1]) De princip. praefat. n. 2.

[2]) Epist. 74 ad Pompejum p. 141.

[3]) In Esaiam lib. IV. orat. 4. Opp. Paris 1638. tom. II. p. 671.

[4]) Altera laudatio S. Stephani. Galland. tom. IV. p. 600.

dieser ganzen Zwischenzeit das Evangelium und unser Glaube eitel gewesen sein, so hätten umsonst so viele Martyrer geblutet, und vergeblich wäre gewesen die Amtsverwaltung so großer und so vortrefflicher Bischöfe.[1]) Gott, sagt Makarius der Aegyptier, blickt gnädig herab auf unseren guten Vorsatz und unsere Geduld, und übt mit uns Barmherzigkeit. Denn er reiniget uns alsbald mit dem göttlichen Worte und läßt unsere erkalteten und verstockten Herzen wiederum warm und weich werden in dem belehrenden Umgange mit den Aposteln. Die Geschöpfe nähren und beleben sich gegenseitig. So muß das Weizen- und Gerstenkorn dazu dienen, die Wolken zu nähren, sowie der Regen und die Sonne ihrerseits belebend einwirken. Gleichwie nun das Licht durch das Fenster hineindringt, und die Sonne weithin über die ganze Erde ihre Strahlen sendet, so waren die Propheten die Leuchten des Hauses Israel, die Apostel aber gleichen der Sonne, welche die weite Welt mit ihren Strahlen beleuchtet.[2]) Nichts in diesem Leben, so schreibt voll Begeisterung Proklus, Bischof von Konstantinopel, nichts auf Erden ist vergleichbar der den Aposteln zu Theil gewordenen Gnade.[3])

Die patristische Anschauung hat der heilige Thomas auf seine Weise weiter ausgeführt. Die Apostel, sagt er, haben die Erstlinge des Geistes empfangen, denn sie sind des heiligen Geistes früher und in reicherem Maaße theilhaftig geworden, als alle übrigen Gerechten des neuen Bundes, natürlich die heilige Jungfrau ausgenommen. Aus diesem Grunde haben sie auch den Vorrang vor allen anderen Heiligen, wie herrlich immer die Krone der letzteren sein möge, sei es die der Jungfräulichkeit, des Martyriums oder der Wissenschaft. Man kann dagegen nicht einwenden, es hätten ja andere Heilige mehr für Christus erduldet, größere Strengheiten auf sich genommen, als die Apostel.

---

[1]) Orat. 52. Opp. Paris 1630. p. 748.

[2]) Homil. XIV. n. 5. Galland. tom. VII. p. 51.

[3]) Orat. XIX. Laudatio S. Andreae apostoli n. 1. Galland. tom. IX. p. 675: *Οὐδὲν γὰρ ἐν βίῳ τοιοῦτον, οἷον ἡ ἀποστολικὴ χάρις.* Ibid. n. 2: *ὅτι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ οἷον ἀπόστολοι.*

Denn die Größe des Verdienstes richtet sich bekanntlich nach dem Maaße der Liebe, weil der dem Verdienste der Heiligen entsprechende himmlische Lohn, wenigstens seinem wesentlichen Inhalte nach, in der Freude über Gott besteht, derjenige aber über den Besitz Gottes sich in höherem Grade freuen wird, welcher auf Erden Gott mehr geliebt hat. Hatte nun irgend ein anderer Heiliger eine vollkommenere Liebe, als diejenige war, von welcher die Apostel bei all ihrem Wirken und Dulden durchdrungen und geleitet waren? Mit nichten, antwortet Thomas. Denn die Gnade, welche als das Princip aller übernatürlichen Thätigkeit die Vollkommenheit der Liebe bedingt, war, wie schon oben bemerkt wurde, den Aposteln in reicherem Maaße als irgend jemand Anderem, die heilige Jungfrau allein ausgenommen, zu Theil geworden. Diese höhere Vollkommenheit der apostolischen Gnade, in welcher die größere Inbrunst ihrer Liebe wurzelte, folgt aus der Erhabenheit des Berufes der Apostel, da bekanntlich der Maaßstab für die Gnadenaustheilung gerade in dem verschiedenen Berufe der Menschen gesucht werden muß. Die Würde der Apostel ist aber nach jener der Mutter Gottes die höchste in der Kirche Christi. Denn es war der auszeichnende Beruf derselben, die Summe der durch Christus der Menschheit geschenkten Heilsmittel und damit auch die einzelnen Glaubenswahrheiten über die ganze Welt zu verbreiten. Hierauf beruht die eigenthümliche, die höhere Würde des Apostolats, und insoferne ist nach dem Urtheile des heiligen Thomas die Kirche auf die Apostel gegründet. Insbesondere aber ergibt sich daraus für uns die gewünschte Einsicht, daß die einzelnen Glaubenswahrheiten unmittelbar durch Christus den Aposteln kund geworden sind. Denn wie könnte es sich sonst bewahrheiten, daß auch jene, welche ja ebenfalls in ihrer Weise für uns Mittel zum Heile sind, durch die Apostel uns zukommen?[1])

Wir müssen es uns nun weiter zu erklären suchen, wie, obschon die vollkommenste und ausdrücklichste Erkenntniß der

[1]) In cap. VIII. epist. ad Rom. lect. V.

Glaubenslehre schon in den Aposteln der Kirche zu Theil geworden war, und dieselben kraft ihres Amtes die Verpflichtung hatten, von dem ihnen Kundgewordenen der ganzen Kirche, nicht bloß dem engen Kreise einzelner Eingeweihten, Kenntniß zu geben, gleichwohl noch die Rede sein könne von einem nur allmählich fortschreitenden Eindringen der Kirche in den Inhalt der göttlichen Offenbarung, worin wir eben den dogmengeschichtlichen Fortschritt zu erkennen glauben. Verträgt sich nun allerdings nicht mit den Grundlehren des Katholicismus die Annahme einer solchen dogmatischen Entwicklung, durch welche der den Aposteln überlieferte Lehrinhalt an sich vervollständigt und weiter ausgebildet werden soll, so kann doch im Laufe der Zeiten die Kirche in eine Lage kommen, wo es für sie eine Nothwendigkeit wird, auf eine alle Katholiken zu gläubiger Zustimmung verpflichtende Weise zu erklären, ob der eine oder andere Lehrpunkt in der schriftlich oder mündlich überlieferten Offenbarung mitenthalten sei, oder nicht.

Die Apostel beobachteten nach Origines ein zweifaches Verfahren bei ihrer Glaubenspredigt. Bei einigen Lehrstücken nämlich gingen sie, wenigstens insoweit es ihnen nothwendig erschien, mit ihrer Erklärung bis in alle Einzelheiten; und dabei hatten sie besonders die Art Menschen im Auge, denen man es ansehen konnte, daß sie weder viel Lust noch Geschick dazu haben würden, um in die Tiefen der göttlichen Wissenschaft durch selbständige Forschung weiter einzudringen. Deßhalb mußte auch hier die begriffliche Rechtfertigung jener von den Aposteln vorgelegten Lehrpunkte dem eigenen Eifer derjenigen überlassen bleiben, welche die erhabenen Gaben des heiligen Geistes verdienen würden und besonders die Gabe der Rede, Weisheit und Wissenschaft von demselben empfangen hätten. Von anderen Glaubenslehren haben die Apostel viel weniger mitgetheilt, indem sie hier sich darauf beschränkten, einfach die Existenz der einschlägigen Offenbarungswahrheiten zu bezeugen, ohne auf die Erklärung oder die dogmatische Ableitung derselben sich des weiteren einzulassen. Da ist denn in noch viel höherem Grade, als bei jenen

ersteren Lehrstücken, strebsamen Geistern, welche die Wahrheit lieben und sich für sie empfänglich machen, ein weites Feld eröffnet, um ihren theologischen Scharfsinn zu bethätigen. Hierauf werden von Origines die einzelnen, durch die Apostel ausdrücklich gepredigten Lehren aufgezählt, sowie jene, über welche wir keine ausdrückliche apostolische Erklärung besitzen, und wo daher vor allem einer Weiterbildung des Dogma Raum gegeben ist. Zu den letzteren Punkten gehört die Lehre vom heiligen Geiste. Von ihm haben die Apostel allein verkündigt, daß er als der Genosse des Vaters und des Sohnes an der Ehre und Würde beider einen Antheil habe. Ob aber der heilige Geist als gezeugt oder ungezeugt, mit anderen Worten, ob auch er als Sohn Gottes gedacht werden müsse, darüber haben wir keine ausdrückliche apostolische Bestimmung. Es muß also dieser Punkt der Glaubenslehre noch mehr entwickelt werden, zu welchem Zweck der theologische Forscher zunächst an die heilige Schrift gewiesen ist, dann aber auch die Waffen seines eigenen Scharfsinnes zu gebrauchen hat. Ebensowenig haben uns die Apostel über den Ursprung der Seelen eine bestimmte Erklärung hinterlassen. Ferner sagt die kirchliche Predigt von den guten und bösen Engeln nur so viel, daß es deren welche gibt, und daß sich Gott der guten Engel bedient zur Verwirklichung des Heiles der Menschen; allein über die Natur und den Ursprung jener Geschöpfe läßt uns die apostolische Lehre so ziemlich im Unklaren. Endlich suchen wir in derselben vergeblich nach einer deutlichen und für Alle verständlichen Beantwortung der Frage: was denn vor dieser Welt gewesen sei, und was nach ihr kommen werde.[1])

Waren auch alle den Aposteln mitgetheilten Glaubenswahrheiten, wie mit Recht Tertullian hervorhebt, das Gemeingut der Kirche, und sollten dieselben daher mit der Zeit überall offen gepredigt werden, so mußte doch die ganze Lage der damaligen Kirche es den Aposteln im höchsten Grade räthlich machen,

---

[1]) De princip. praefat. n. 3—10.

manche der von ihnen zu predigenden Glaubenslehren in ein gewisses Dunkel zu hüllen und mit dem Schleier des Geheimnißvollen zu umkleiden. In diesem Sinne sagt **Basilius**: wir hätten außer den uns schriftlich hinterlassenen Glaubenslehren noch andere Geheimnisse durch die mündliche Ueberlieferung der Apostel empfangen.[1]) Neben der schriftlichen war auch eine mündliche Fortpflanzung der Glaubenslehre nothwendig, weil, wenn man jedem Einzelnen das Dogma in die Hand gegeben hätte, dasselbe über kurz oder lang, sobald es nämlich den Reiz des Außerordentlichen verloren haben würde, bei der Menge in Verachtung gerathen wäre, jedenfalls eine gänzliche Vernachlässigung der dogmatischen Wissenschaft erfolgt sein würde. Man darf nicht das *δόγμα* mit dem *κήρυγμα* verwechseln. Dieses ist für die Oeffentlichkeit bestimmt, jenes muß verborgen gehalten und im Geheimen gepflegt werden. Um dieser dem Dogma wesentlichen Eigenschaft des Geheimnißvollen Rechnung zu tragen, beobachtet auch die heilige Schrift eine Art von Stillschweigen, indem sie bei ihrer Darstellung der Glaubenslehre dunkler Ausdrücke sich bedient, wodurch zum Heil und Frommen der Leser der Sinn der Dogmen äußerst schwer verständlich wird.[2]) Auch **Epiphanius** will es nicht übersehen wissen, daß die Apostel bei der Wahl ihrer Ausdrucksweise vielfach durch die damaligen Verhältnisse der Kirche sich bestimmen ließen und eigens darauf Rücksicht nahmen, daß die von ihnen gepredigte Lehre für diejenigen, welche sie vernahmen, noch etwas durchaus Neues war. Ebensowenig konnten die Apostel in den einzelnen Kirchen sogleich alle nöthigen Anordnungen in eigener Person treffen. Auch die Kirche war dem allgemeinen Gesetz unterworfen, demzufolge nichts gleich von Anfang an ganz vollkommen ist; weßhalb auch sie erst mit dem Fortschritt der Zeit zu ihrer ganzen Vollkommen-

---

[1]) Lib. de Spiritu sancto cap. 27. Paris. 1730. tom. III. p. 54: *τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παραδεξάμεθα.*

[2]) Ibid. pag. 55 seq.

heit heranreifte.[1]) Bezieht sich diese Bemerkung des Epiphanius zunächst nur auf die Einsetzung der kirchlichen Hierarchie, so gilt doch dieselbe in gewisser Weise auch von dem Dogma, freilich nicht in dem Sinne, als ob die christliche Glaubenslehre an sich oder ihrem Inhalte nach eine sachliche Ergänzung mit der Zeit erfahren hätte; sondern es war sich die Kirche nur nicht gleich von Anfang an des ganzen Wahrheitsschatzes, welcher in dem ihr überlieferten Lehrinhalt verborgen lag, ausdrücklich bewußt. Nicht das Dogma selbst, sondern bloß die ausdrückliche Besitzergreifung desselben durch das Bewußtsein der Kirche, ist einer allmählichen Vervollkommnung fähig.

Nach dem Gesagten gab es der Gründe genug, durch welche die Apostel bestimmt werden konnten, bei ihrer Glaubenspredigt eine gewisse Behutsamkeit und Zurückhaltung sich zur Pflicht zu machen. Haben sie demnach aus den angegebenen Ursachen und, wie dieses schon die Natur der Sache mit sich brachte, die vorgetragenen Lehren nicht mit theologischer Strenge und Gewissenhaftigkeit bis zu ihren äußersten Folgerungen durchgeführt, da ja überhaupt die Apostel als Glaubensprediger und nicht im engeren Sinne als Theologen auftraten; so mußte die Kirche zu einer mehr ins Einzelne gehenden Entwicklung des Dogma in der Folgezeit sich um so mehr veranlaßt sehen, als es ihr keineswegs dazu an äußeren Anregungen fehlte. Ja, wie wir früher gesehen haben, schien bei den so zahlreich auftauchenden Ketzereien eine schärfere Fassung der überlieferten Lehre öfters das einzige Mittel zu sein, um den wahren Glauben sicher zu stellen. Die Lehre Christi und der Apostel, sagt in dieser Richtung der heilige Thomas, enthält zwar die Glaubenswahrheiten deutlich und ausdrücklich genug; aber weil böse Menschen die Lehre der Schrift und der Apostel mittlerweile zu ihrem eigenen Unheile entstellten, so wurde es im Fortgange der Zeiten nothwendig, den hereinbrechenden Irrthümern gegenüber den Glaubensinhalt ausdrück-

[1]) Adv. haeres. lib. III. tom. I. haeres. 56 sive 76. n. 5. Opp. ed. Petav. Colon. 1682. tom. I. p. 908.

licher zu bestimmen.[1]) Daneben findet Thomas den tieferen Grund für eine allmählich fortschreitende Entwicklung des Dogma in der Natur der Sache selbst. Der menschliche Geist mußte sich erst nach und nach an die Glaubenswahrheiten gewöhnen, dafür empfänglich gemacht werden.[2]) Die letztere Erwähnung hat Suarez weiter ausgeführt. Insoweit nämlich, sagt er, das Verfahren, welches die göttliche Vorsehung bei der Führung der Menschen einzuhalten pflegt, aus der biblischen Geschichte uns bekannt ist, können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, daß es der gewöhnlichen Verfahrungsweise des heiligen Geistes nicht entsprochen hätte, wenn eine ausdrückliche Erkenntniß des ganzen und vollen Inhaltes der Offenbarung, wie sie allerdings die Apostel besaßen, auch der ganzen Kirche mit einem Male zu Theil geworden wäre. Seien ja auch die Apostel selbst nicht auf einmal in alle Wahrheit durch den heiligen Geist eingeführt worden, wie dies hinreichend hervorgehe aus der unter ihnen entstandenen Streitfrage über die Aufnahme der Heiden in die Kirche und das Aufhören der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Aus dem Umstande, daß die christlichen Glaubenswahrheiten, obschon nur durch übernatürliche Offenbarung dem menschlichen Geiste erreichbar, nichtsdestoweniger zufolge des eigenthümlichen Wesens menschlicher Erkenntniß eine allmähliche Entwickelung erfahren, und demnach der kirchliche Glaube in einem steten Fortschritt begriffen ist, folgert Suarez mit Recht die innere Nothwendigkeit einer unfehlbaren Lehrautorität. Durch sie wird die dogmatische Strömung innerhalb ihrer rechten Grenzen gehalten. Es darf nämlich die Weiterbildung des Dogma niemals

---

[1]) 2. 2. q. 1. a. 10. ad 1: In doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

[2]) III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. solut. 1. ad 2: In his, quae fidei sunt, accidit, quod oportuit paulatim humanum intellectum assuefieri ad ea, quae fidei sunt.

zu einem schlechthin Neuen führen; jedes neue Ergebniß der stets fortschreitenden dogmatischen Wissenschaft gilt vielmehr nur dann für probehaltig, wenn es seine apostolische Abstammung nachweist, als eine apostolische Idee sich zu bewähren im Stande ist.[1])

Wir haben nun schließlich näher zu untersuchen, in wie weit die Kirche dabei mitwirkt, wenn ein neues Dogma zu Stande kommt. Die Frage, auf deren Beantwortung es hier vor allem ankommt, ist die: wie es möglich sei, daß eine nicht ausdrücklich in der Schrift oder Tradition enthaltene Lehre, und welche deshalb nur implicite bisher geglaubt wurde, durch die bloße Definition der Kirche zum geeigneten Gegenstand einer fides explicita oder zu einem Dogma werde. Es ist dies das zweite und letzte Bedenken, welches, wie oben gesagt, die Aus=

---

[1]) Defensio fidei catholicae lib. I. cap. 18. n. 3. 4: Aliud est credere aliquid repugnans dogmatibus et doctrinis ab apostolis praedicatis, aliud vero credere aliquid per modum additionis ad doctrinam praedicatam ab apostolis, quod ab eis expresse declaratum non sit, vel saltem declaratum esse non constet. Primum genus credulitatis aut doctrinae repugnat cum doctrina apostolica, quia illa immutabilis est omnino, sicut Deus, et verbum ejus immutabile est . . . At sane non repugnat apostolicae doctrinae, quod pro temporis discursu aliqua distinctius et expressius tradantur, quam antea praedicata fuerant; quin potius hoc modo addi possunt aliqua credenda in uno tempore, quae prius expresse et formaliter (ut sic dicam) praedicata non erant, dummodo antiquioribus non repugnent, et legitima potestate proponantur, id est ab Ecclesia definiantur. Hoc probat objectio facta, et consuetudo Ecclesiae Catholicae, quae ex necessitate quadam humanae conditionis orta est, et tam manifestam et cogentem rationem habet, ut non sit verisimile, reliquisse Deum Ecclesiam suam sine hujusmodi potestate, vel sine sufficiente providentia, et auxilio ad utendum illa sine periculo recedendi ab apostolica doctrina. Probatur hoc et declaratur, quia mos Spiritus sancti semper fuit, non simul Ecclesiam docere de omnibus, quae ad doctrinam supernaturalem pertinent, sed pro temporum opportunitate, juxta dispositionem suae occultissimae providentiae.

lassungen jenes Theologen der Bonner Zeitschrift noch zurücklassen. Der nachfolgende Paragraph hat die Aufgabe, eine Lösung der bezüglichen Schwierigkeit zu versuchen.

§. 6. Das Wesen der dogmatischen Entwickelung.

Der mehrerwähnte Theologe der Bonner Zeitschrift stellt die Behauptung auf, durch die in der nachapostolischen Zeit erfolgten kirchlichen Glaubensentscheidungen seien keine neuen Dogmen gebildet worden, sondern es bekunde sich in jenen Definitionen nur ein allmähliches Hinarbeiten zu einer mehr wissenschaftlichen Erkenntniß des überlieferten Inhaltes unseres Glaubens. Zur Rechtfertigung dieser Ansicht beruft er sich auf das Concil von Chalcedon. Dasselbe hatte nach dem Urtheil des Verfassers nur dies eine Resultat, daß von dem alten Glauben, mittelst dessen man von jeher an die Gottheit und Menschheit Jesu Christi geglaubt hatte, bis zu der in demselben gegründeten philosophischen Vorstellung von zwei Naturen in Christo vorgedrungen wurde. Uebrigens sei diese durch den Concilienbeschluß gewonnene Vorstellung an sich für den Glauben etwas durchaus Gleichgültiges, und dieselbe habe nur durch die Lehre des Eutyches von einer Natur in Christo Wichtigkeit erlangt, weil durch diese, wenn man sie hätte bestehen lassen, der überlieferte, nothwendige Glaube an die wahre Gottheit und an die wahre Menschheit Jesu Christi für den Kenner ganz aufgehoben wäre.[1])

Die Meinung, daß die durch Concilienbeschlüsse festgestellten dogmatischen Lehrsätze keine eigentlichen Glaubenslehren seien,

[1]) A. a. O. S. 123 f. Was der Verfasser von den Untersuchungen Augustins über die Gnade sagt, übergehen wir, als gänzlich non ad rem. Denn es ist noch niemals behauptet worden, daß die wissenschaftlichen Leistungen eines Theologen, für sich allein genommen, dazu hinreichen können, daß ein neues Dogma in der Kirche entstehe. Die Frage aber, ob die Resultate der Untersuchungen Augustins durch eine spätere kirchliche Erklärung irgend welchen dogmatischen Charakter erhalten haben, gehört offenbar nicht hierher.

sondern nur weitere wissenschaftliche Expositionen des Dogma, muß als durchaus unkirchlich zurückgewiesen werden.[1]) Unter den durch Leo X. verurtheilten einundvierzig Irrthümern Luthers lautete der siebenundzwanzigste: Certum est, in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei. In der Absicht, alle scholastischen Spitzfindigkeiten von dem Volksunterrichte möglichst fern zu halten, hatte die Synode von Pistoja die über das heilige Abendmahl von den Pfarrern vorzutragende Lehre auf zwei Punkte beschränkt. Es sollte nur gelehrt werden: einmal die wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten, sodann, daß nach der Consekration die ganze Substanz des Brodes und Weines nicht mehr vorhanden sei, sondern allein deren Gestalten übrig bleiben. Der Transsubstantiation war mit keinem Worte Erwähnung geschehen. Wegen dieser Unterlassung, oder weil unter den als Glaubenspunkte vorzutragenden Lehren die von der Transsubstantiation nicht mitaufgezählt war, wurde die Abendmahlslehre jener Synode durch die Kirche gebrandmarkt als perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa dogma transubstantiationis, favens haereticis, und zur Begründung der verhängten Censur wird unter anderem angeführt, daß jenes stillschweigende Uebergehen der von dem Concil von Trient als Glaubensartikel definirten Verwandlungslehre zu der irrthümlichen Ansicht Veranlassung gebe, als handle es sich da um eine bloß wissenschaftliche Bestimmung, quasi ageretur de quaestione mere scholastica.[2])

Daß die dogmatische Definition eines allgemeinen Concils etwas mehr ist, denn ein bloßes „Hinarbeiten zu einer mehr

---

[1]) Melchior Canus, De loc. theol. V. 4. concl. 3. p. 278: Concilium generale confirmatum auctoritate romani pontificis certam fidem facit catholicorum dogmatum. Quam quidem conclusionem ita exploratam habere opus est, ut ejus contrariam haereticam esse credamus.

[2]) Die 29. unter den 85 durch Pius VI. verurtheilten Propositionen der Synode von Pistoja. Denzinger, Enchiridion n. 1392.

wissenschaftlichen Erkenntniß des Dogma", geht schon aus den Worten hervor, mit welchen die apostolische Synode zu Jerusalem die Kundgebung ihres Beschlusses begleitete: Visum est enim Spiritui Sancto et nobis.[1]) Daraus ergibt sich der große Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie. Jene hat nicht allein, gleichwie diese, die Resultate gelehrter Bemühungen zu verzeichnen, sondern in den einzelnen Lehrbestimmungen, welche den Gegenstand der Dogmengeschichte bilden, muß neben den Erfolgen der Wissenschaft, welche da allerdings auch ihre Siege feiert, ein besonderes Eingreifen des heiligen Geistes erkannt werden. Das Concil von Chalcedon (welches nach der Ansicht des Theologen der Bonner Zeitschrift nur bis zu der „philosophischen" Vorstellung von zwei Naturen in Christo vorgedrungen war) schreibt an Papst Leo d. Gr. „Wir glaubten unter uns zu sehen den überhimmlischen Bräutigam. Denn wenn dieser versprochen hat, da, wo zwei oder drei versammelt wären in Seinem Namen, mitten unter ihnen zu wohnen; wird sich derselbe nicht um so heimischer gefühlt haben in der Mitte von 520 Priestern, die alle in Eintracht beisammen waren?[2]) Hören wir nun, was Papst Leo selbst über die Bedeutung und Natur jener Beschlüsse gedacht hat, welche auf seine Veranlassung hin zu Chalcedon gefaßt worden waren. „Der Herr," schreibt er, „ließ mich nicht zu Schanden werden an meinen Brüdern. Denn, was mittelst meiner eigenen Anordnungen Gott bereits festgesetzt hatte, dies bekräftigte er nachher durch die unwiderrufliche Zustimmung aller meiner Brüder, damit es aller Welt offenbar würde, es seien wirklich von Ihm die Beschlüsse ausgegangen, welche zuerst der römische Stuhl gefaßt hatte, und welche darauf durch das Urtheil der ganzen Christenheit angenommen worden sind.[3]) Es sei unzulässig, schreibt der nämliche Papst, das zu Nicäa und Chalcedon Be-

---

[1]) Act. XV. 28.

[2]) Bei Ballerini Opp. S. Leonis tom. I. p. 1087.

[3]) Epist. 120. l. c. p. 1219.

schlossene zum Gegenstand neuer Verhandlungen zu machen. Denn wie könne an dem, was eine so erhabene Autorität durch den heiligen Geist festgesetzt habe, nachher etwas verbessert werden?[1]) Ebenso spricht Cyrill von Alexandrien von den Vätern von Nicäa. Der heilige Geist, schreibt er, habe ihnen die Wahrheit eingesprochen, denn in ihrem Glaubensdekret redeten nicht so fast sie selbst, als der Geist Gottes und des Vaters in ihnen.[2])

Gegen die soeben entwickelte Anschauung könnte nun die folgende Einrede erhoben werden. Wenn die Beschlüsse der Concilien in Wahrheit Aussprüche des heiligen Geistes wären, so gäbe es nothwendig keinen Unterschied mehr zwischen einer kirchlichen Glaubensdefinition und der heiligen Schrift oder einer mündlich überlieferten, apostolischen Lehrbestimmung, was doch schwerlich einzuräumen Jemand geneigt sein möchte. Ein derartiger Einwand beruht einfach auf Unkenntniß. Man verwechselt hier den Begriff der Inspiration, wie sie den Verfassern der heiligen Schrift zu Theil wurde, mit jenem der durch Christus der Kirche versprochenen Gabe der Unfehlbarkeit. Es besteht aber hier ein bedeutender Unterschied. Den biblischen Schriftstellern wurde das Dogma, welches sie aufzuzeichnen hatten, unmittelbar durch Gott geoffenbart. Was sie niedergeschrieben haben, ist nicht das Resultat ihrer eigenen Forschung, sie haben es nicht aus anderen Quellen geschöpft, sondern unmittelbar von Gott empfangen. Ganz anders gehen die Concilien oder der Papst zu Werke, wenn sie ein Dogma definiren. Ihr Verfahren ist dabei das nämliche, wie bei jeder anderen Untersuchung. Man darf nämlich nicht glauben, der Papst oder die Väter eines Concils besäßen die Fähigkeit, gleich im ersten Augenblick das Wahre zu erkennen, sobald als ihnen eine Glaubensfrage vorgelegt wird. Diese Gaben hatten allerdings die Apostel und die anderen inspirirten Schriftsteller. Dagegen ist

---

[1]) Epist. 152. p. 1341.

[2]) Epist. ad Monach. Aegypt. tom. V. pars 2. inter epistol. p. 5.

den Glaubensentscheidungen, welche von einem Papst oder einem Concil ausgehen, eine gründliche Untersuchung der Sache vorauszuschicken, es muß die zu entscheidende Frage von allen Seiten beleuchtet, das Für und Dagegen sorgfältig abgewogen werden; dann erst findet ein Eingreifen des heiligen Geistes statt, welcher durch seinen Beistand bewirkt, daß Papst oder Concil in ihrer Entscheidung nicht irren, sowie auch außerdem die der Kirche gewordene Verheißung der Unfehlbarkeit nothwendig die weitere Zusicherung in sich schließt: es werde die göttliche Vorsehung auf besondere Weise dafür sorgen, daß bei den wissenschaftlichen Untersuchungen, welche der kirchlichen Entscheidung voranzugehen haben, es niemals an der nöthigen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit gebreche. Reicht dieser der Kirche versprochene Beistand des heiligen Geistes durchaus hin, damit niemals etwas Irrthümliches für geoffenbarte Lehre durch die Kirche ausgegeben werde; so dürfen die kirchlichen Entscheidungen doch nicht als Wort Gottes angesehen werden. Bei einer solchen Uebertreibung verkennt man ganz und gar den Zweck der dogmatischen Definitionen. Denn es soll dadurch keineswegs das geschriebene oder mündlich überlieferte Wort Gottes irgendwie sachlich ergänzt, vielmehr nur der Inhalt desselben bestimmt und in dieser bestimmteren Fassung den Gläubigen vorgelegt werden.[1]) Es ist zwar der Einfluß des heiligen Geistes auf die kirchlichen Glaubensentscheidungen auch ein Sprechen Gottes, ohne daß jedoch die unter jener Einwirkung zu Stande gekommene Definition als Wort Gottes oder als eine neue Offenbarung gedacht werden dürfte. Denn eine solche Annahme wäre nur in dem Fall gerechtfertigt, wenn die neue dogmatische Glaubensbestimmung unmittelbar durch Gott selbst erlassen würde, und sich dabei die Kirche bloß wie ein lebloses Werkzeug verhielte. Dagegen gehen die kirchlichen Glaubensentscheidungen zunächst und unmittelbar von der Kirche aus, nicht von Gott. Die einschlägigen Beschlüsse und Erklärungen werden hier den legitimen Vertretern

---

[1]) Canus, De loc. theol. V. 5. quaest. 3. p. 295 seq.

der Kirche, nicht etwa durch Gott in die Feder dictirt, sondern müssen durch jene Vertreter selbst gefaßt und entworfen werden. Der heilige Geist gibt ihnen dabei nur durch allgemeine Winke zu erkennen, wie der fragliche Lehrpunkt nach Schrift und Ueberlieferung zu entscheiden sei, und bewahrt sie bei diesem Geschäfte vor jedem möglichen Irrthum. Wenn demnach das Sprechen Gottes zu der Kirche, wie ein solches den Glaubensentscheidungen der letzteren allerdings vorangeht, die Kirche nur im Allgemeinen darüber belehrt, in welchem Sinn sie sich auszusprechen habe, keineswegs aber der kirchliche Ausspruch selbst für Gottes eigenes Wort gehalten werden darf; so ergibt sich daraus die richtige Folgerung, daß der übernatürliche Glaube, mit welchem wir jene dogmatischen Erklärungen der Kirche anzunehmen haben, nicht in der kirchlichen Definition selbst seinen Grund hat, sondern allein in der göttlichen Offenbarung, welche uns durch die kirchliche Entscheidung ausgelegt wird.[1]) Ein weiterer Unterschied zwischen einer kirchlichen Definition und dem Worte Gottes besteht darin, daß die biblischen Schriftsteller, welche das letztere aufzuzeichnen hatten, schlechthin in allem, was durch sie niedergeschrieben wurde, den vor Irrthum schützenden Beistand des heiligen Geistes zu ihrer Seite hatten, während die Väter eines Concils oder der Papst nur in dem unfehlbar sind, was auf den Glauben oder die guten Sitten Bezug hat. Christus, sagt Melchior Canus, hat nicht darum gebeten, daß dem Petrus niemals die ächte Philosophie ausgehe, noch daß ihm nie die historische Kritik versage, sondern darum, daß sein Glaube nicht wanke.[2]) Sieht man daher in den kirchlichen Glaubensentscheidungen nur

---

[1]) Ferre, tractatus de virtut. theol. quaest. IV. §. 12. Romae 1669. tom. I. p. 93.

[2]) L. c. p. 297. — Mit Bezugnahme auf derartige rein factische oder bloß wissenschaftliche Punkte sagt Augustin De bapt. II. 3., es könne der Beschluß nicht allein eines Provincialconcils, sondern auch eines allgemeinen durch ein späteres allgemeines Concil außer Wirksamkeit gesetzt werden, nämlich cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat.

entwickeltere wissenschaftliche Vorstellungen, nur philosophische Deductionen, wie dies der Theologe der Bonner Zeitschrift thut, so kann man dafür auch nicht die Prärogative der Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen, noch irgend Jemand die Verpflichtung auferlegen, sich solchen bloß wissenschaftlichen Bestimmungen in blindem Gehorsam zu unterwerfen.

Es ist nun unsere Aufgabe, zu zeigen, was eigentlich durch die Kirche geschieht, wenn sie ein Dogma definirt. Damit wird es auch klar werden, wie die Dogmenbildung noch etwas ganz anderes ist, als bloß eine genauere, explicitere, präcisere Erkenntniß des Dogma. Die Wahrheiten, welche Gegenstand einer dogmatischen Definition sein können, sind nach Melchior Canus zweifacher Art. Die einen, sagt er, sind im engeren Sinne theologischer Natur, denn es sind Schlüsse entweder aus zwei geoffenbarten Prämissen oder aus einer geoffenbarten und einer anderen, die nur auf natürliche Weise erkannt wird. Zweitens können die durch die Kirche zu definirenden Lehren solche Wahrheiten sein, welche zwar durch Gott den Aposteln, Evangelisten oder Propheten geoffenbart worden sind, von denen es aber nicht auf den ersten Blick einleuchtet, daß dieses geschehen ist, und daß sie demnach zum Inhalt der göttlichen Offenbarung gehören.[1]) Was thut nun die Kirche, indem sie einen derartigen Lehrsatz für ein Dogma erklärt? Sanctionirt sie da bloß mit ihrer Auctorität eine neue, mehr zeitgemäße Fassung des überlieferten Lehrinhaltes und macht damit dieselbe zu der ihrigen? Sie thut noch etwas mehr. Durch die kirchliche Definition eines bestimmten Satzes wird diesem eine Eigenschaft zu Theil, welche ihm bisher noch fehlte, und welche unerläßlich ist, damit eine

---

[1]) L. c. p. 302: Duplex conclusionum genus posse in concilio definiri. Unum est earum, quae sunt propriae theologicae facultatis, quoniam vel ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur. Alterum autem genus est earum, quas Spiritus Sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis aut Prophetis, sed quoniam non erat id perinde manifestum, a Synodo declaratur.

Lehre das Ansehen eines kirchlichen Dogma habe. Dazu nämlich reicht es nicht hin, daß etwas in der göttlichen Offenbarung enthalten sei, es muß noch außerdem als solches, als geoffenbart, durch die Kirche den Gläubigen vorgelegt werden. Dies thut nun die Kirche mit ihrer Definition. Hat demnach unser Glaube allerdings keinen anderen Grund und kein anderes Motiv außer dem Zeugniß der göttlichen Wahrheit, so ist derselbe in gewisser Weise doch auch bedingt durch die kirchliche Definition, wie gesagt, nicht als ob er etwa hierauf gründe, sondern die Entscheidung der Kirche ist ihm blos das nothwendige Mittel, ohne welches er seines Gegenstandes nicht habhaft wird. In diesem Sinne ist das Wort Augustins zu verstehen: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. [1]) Aber man darf dabei nicht außer Acht lassen, daß jener Einfluß, welchen die kirchliche Entscheidung auf unseren Glauben ausübt, indem sie ihm sein Object anweist, der Kirche nur insoweit zusteht, als sie der Mund Gottes und das Werkzeug des heiligen Geistes ist, keineswegs als einer bloß menschlichen Auctorität. [2]) Der Grund unseres Glaubens, lehrt Thomas, ist die göttliche Wahrheit, insoweit sie uns kund wird aus der heiligen Schrift und der Lehre der Kirche, welche letztere von der ersten Wahrheit ausgehend den Inhalt derselben im Einzelnen darlegt. Wenn nun jemand einen Glaubenspunkt zwar richtig erfaßt, bei dieser seiner Erkenntniß aber die Lehre der Kirche sich nicht zur Richtschnur nimmt, so ist ein solches Erkennen einer Glaubenswahrheit noch nicht der Glaube selbst, ebensowenig als derjenige schon irgend eine Wissenschaft innehat, welcher den einen oder anderen ihrer Lehrsätze kennt, ohne jedoch den Schlüssel zu besitzen, mittelst dessen der betreffende Satz ge-

---

[1]) Contra epist. Manichii, quam vocant Fundament. cap. 5.

[2]) Bañes in 2. 2. q. 1. a. 1. p. 24: Testimonium Ecclesiae, quatenus a Spiritu Sancto regitur, et quatenus est unus ex articulis fidei, credere sanctam Ecclesiam et catholicam, est illud, in quod tandem resolvitur fides nostra quantum ad distinctionem et explicationem credendorum.

funden wird.[1]) Die der Kirche zukommende Bestimmung der einzelnen Glaubenspunkte vollzieht sich nun näher dadurch, daß die allgemein gehaltene Offenbarungslehre durch das unfehlbare Lehramt der Kirche auf einen bestimmten Punkt angewendet wird, welche Anwendung, da sie eben kraft der Verheißung Christi eine unfehlbare ist, ebensoviel gilt, als eine ausdrückliche Offenbarung. Daraus ergibt sich, daß der in der kirchlichen Dogmenbildung sich bekundende Fortschritt eine viel höhere Bedeutung hat, als bloß die einer entwickelteren Erkenntniß der geoffenbarten Lehre. Indem die Kirche, als das Werkzeug des heiligen Geistes, den Sinn der Schrift auslegt und die Absichten, die der heilige Geist bei der schriftlichen oder mündlichen Offenbarung hatte, kundgibt, gewinnt damit die Offenbarung selbst, zwar nicht an sich, wohl aber für uns, eine bestimmtere, mehr ins Einzelne gehende Gestaltung.[2])

---

[1]) 2. 2. q. 5. a. 3: Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicunque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea, quae sunt fidei alio modo tenet, quam per fidem: sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum.

[2]) Suarez l. c. disp. II. sect. 6. n. 18: Ita ergo potest Ecclesia in his rebus cognoscendis proficere, etiam cum certitudine fidei, interveniente Ecclesiae definitione, quae assistentiam Spiritus Sancti vim habet revelationis seu infallibiliter applicat revelationem universalem ad particulare objectum . . . disp. III. sect. 11. n. 11: Definit verum sensum Scripturae, et intentionem Spiritus Sancti in his quae revelavit, vel per Scripturas, vel per traditionem; ergo signum est habere infallibilitatem proximam et immediatam, ex assistentia ipsius Spiritus Sancti, quae aequivalet revelationi, vel consummat illam, ut sic dicam. Quapropter, licet Ecclesia dicatur non docere novam fidem, quia semper explicat antiquam, nihilominus sua definitione facit, ut aliquid sit nunc de explicita et formali fide, quod antea non erat.

Man hat oft gesagt, die Entwickelung des Dogma sei nach katholischer Anschauung eine durchaus objective. Der tiefere Sinn dieses Ausspruches ist nun der, daß durch die allmähliche Bildung neuer Dogmen das Object unseres Glaubens uns immer näher tritt, die einzelnen Punkte des geoffenbarten Lehrinhaltes unserem Glauben mehr und mehr erreichbar werden. Ich sage: unserem Glauben, und berühre damit den Kern der Frage, um welche es sich hier handelt. Die Bildung neuer Dogmen bezeichnet nämlich nicht allein, noch in erster Linie einen Fortschritt unserer theologischen Erkenntniß. Die Wissenschaft kann bei der Dogmenbildung nur in entfernterer Weise mitwirken, indem sie dieselbe vorbereitet und anbahnt. So geschieht es ja auch, daß eine Lehre, welche von der weitaus überwiegenden Zahl der Theologen schon seit langer Zeit für geoffenbart gehalten wurde, gleichwohl erst viel später den Charakter eines Dogma annimmt, woraus sich klar ergibt, daß der Fortschritt der dogmatischen Entwicklung nicht mit jenem der Theologie in eins zusammenfällt. Welches aber ist der Unterschied, der hier obwaltet? Das Auszeichnende bei der Dogmenbildung, dasjenige, wodurch sich dieselbe von einem bloß wissenschaftlichen Resultat unterscheidet, liegt in einer Erweiterung unseres Glaubens. Deshalb sind auch nicht die einzelnen Theologen, durch deren Bemühungen nur die Wissenschaft des Glaubens und nicht der Glaube selbst unmittelbar berührt wird und gefördert werden kann, die eigentlichen und unmittelbaren Vermittler der dogmatischen Entwickelung. [1]) Diese kann vielmehr nur durch ein Organ weiter geführt werden, welches im Stande ist, den Gegenstand unseres Glaubens für uns erreichbar zu machen. Dies thut aber die mit dem Amt der unfehlbaren Auslegung von

---

[1]) Vincenz von Lerin vergißt nicht, näher zu bezeichnen, wer jener Timotheus sei, welchem bei ihm die Weiterbildung der Glaubenslehre obliegt. Quis est hodie Timotheus, nisi vel generaliter universa Ecclesia, vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel habere ipsi debent, vel aliis infundere? Commonit. cap. 22.

Schrift und Ueberlieferung durch den göttlichen Stifter der Kirche betraute Lehrautorität, welche ausschließlich dem Papst und unter ihm den Bischöfen zusteht. Denn durch ihren Ausspruch kommt jene beziehungsweise Erweiterung der Offenbarung zu Stande, von welcher wir eben gesprochen haben. Wir nennen sie eine beziehungsweise; denn nicht die Offenbarung an sich erfährt eine Erweiterung, da nach den im vorigen Paragraphen entwickelten Grundsätzen angenommen werden muß, daß alle die einzelnen in der nachapostolischen Zeit allmählich durch die Kirche festgestellten Glaubenspunkte auch schon von den Aposteln ausdrücklich geglaubt worden sind; sondern es wird durch Vermittelung des unfehlbaren Lehramts der Kirche die göttliche Offenbarung nur für uns erweitert,[1]) indem der heilige Geist durch den Mund der Kirche bezeugt, es sei in der göttlichen Offenbarung ein bestimmter Punkt wirklich mitenthalten, woran bisher entweder von einigen gezweifelt wurde, oder was, wenn es auch von allen anerkannt war, doch nur für ein Ergebniß der Wissenschaft gelten konnte. Die Wirkung jener dogmatischen Erklärung der Kirche ist nun zunächst die, daß die von ihr definirte Lehre fortan von allen Katholiken als von Gott geoffenbarte geglaubt werden muß, und schon hieraus erklärt sich der bedeutende Unterschied zwischen einem bloß wissenschaftlichen Resultat und der durch das Organ der Kirche sich vollziehenden dogmatischen Entwickelung. Aber wir gehen noch einen Schritt weiter und behaupten im Einklang mit der bedeutend überwiegenden Anzahl der Theologen, daß in den meisten Fällen die durch die Kirche definirten Lehren in dieser ihrer bestimmten Fassung vor ihrer ausdrücklichen Definition noch gar nicht geglaubt werden können, daß sie erst durch jene zu einem geeigneten Gegenstand übernatürlichen Glaubens werden.

Die zuletzt ausgesprochene Ansicht bedarf einer tiefer eingehenden Erörterung, aber es dürfte ihre weitere Ausführung vielleicht in etwa dazu beitragen, auf das innerste Wesen der

---

[1]) Quoad nos, sagt Cajetan.

dogmatischen Entwickelung ein helleres Licht zu werfen. Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck die weiter oben angeführten Bemerkungen des Melchior Canus über die Natur und den Charakter der Sätze, welche Gegenstand einer dogmatischen Definition sein können. Wir beginnen mit der zuletzt angeführten Classe. Dahin gehören solche Wahrheiten, von welchen es nicht feststeht oder nicht allgemein anerkannt wird, daß sie den Aposteln geoffenbart worden sind, obwohl dieses wirklich der Fall gewesen ist. Eignen sich nun der Art Lehren, in dieser ihrer bestimmten und ausdrücklichen Fassung, zu einem Gegenstand übernatürlichen Glaubens? Gewiß nicht, denn es fehlt ihnen dazu ein unerläßliches Erforderniß; sie sind nämlich dem einzelnen nicht in der Weise vorgelegt, wie dieses der Fall sein müßte, um von demselben mit übernatürlichem Glauben angenommen werden zu können. Die christlichen Glaubenswahrheiten, lehrt St. Thomas, kommen in doppelter Hinsicht in Betracht, einmal als Gegenstand des übernatürlichen Glaubens, und zweitens sofern sie unter den allgemeinen Begriff des Glaubwürdigen fallen. In ersterer Beziehung können sie nicht zugleich gewußt und geglaubt werden, wohl aber in letzterer. Ja, Niemand vermag vernünftiger Weise den Lehren des Christenthums Glauben zu schenken, wenn er nicht zuvor ihre Glaubwürdigkeit eingesehen hat.[1]) Im Anschluß an diesen Ausspruch des heiligen Thomas ist es die einstimmige[2]) Lehre der Theologen, daß die christlichen Glaubenswahrheiten nur dann dem einzelnen hinreichend vorgelegt sind, wenn derselbe in der Lage ist, sich ein evidentes Urtheil zu bilden über die Glaubwürdigkeit der ihm als von Gott geoffenbarte vorgelegten Sätze.[3]) Mit anderen

---

[1]) 2. 2. q. 1. a. 4. ad 2: Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.

[2]) Der einzige Capreolus ist anderer Meinung.

[3]) Suarez, De fide disp. IV. sect. 2. n. 4: Ut propositio ob-

Worten: ich kann eine mir vorgelegte Lehre nur in dem Falle zum Gegenstande meines übernatürlichen Glaubens machen, wenn ich mit Evidenz zu urtheilen im Stande bin, es sei glaubwürdig, daß Gott jene Lehre wirklich geoffenbart habe. Es muß überdies bei mir die Ueberzeugung feststehen, daß ich gegen die gesunde Vernunft handeln würde, wenn ich die mir vorgelegte Glaubenswahrheit nicht annähme.[1]) Man muß hier vor allem unterscheiden zwischen der evidentia testificationis und der evidentia credibilitatis. Jene ist die evidente Kenntnißnahme von dem Grunde unseres Glaubens oder dem thatsächlichen Zeugniß der göttlichen Offenbarung. Unter dieser verstehen wir die evidente Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der christlichen Dogmen. Die letztere kann auch da mit Evidenz erkannt werden, wo die Thatsache der göttlichen Offenbarung keineswegs für uns evident ist. Damit uns eine Lehre als glaubwürdig erscheine, ist es nicht erforderlich, daß sie wirklich wahr sei; es genügt vielmehr, wenn sie uns wahr zu sein scheint, wenn wir in ihr keinen inneren Widerspruch wahrnehmen.[2]) Die evidente Erkenntniß,

---

jecti fidei sit sufficiens, necessarium est, ut id, quod proponitur, fiat evidenter credibile tamquam dictum a Deo, ac subinde ut certum et infallibile.

[1]) Suarez l. c. n. 7. Ultimo concludo, non solum debere objectum fidei esse evidenter credibile, verum etiam requiri evidentiam, quod secundum rationem naturalem tale objectum sit credendum.

[2]) Daraus folgt, daß mit der Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarungswahrheiten keineswegs auch schon die innere Wahrheit oder begriffliche Vollziehbarkeit der Dogmen für uns evident ist. Denn es besteht jene evidentia credibilitatis einzig und allein in der klaren Einsicht, daß es der christlichen Klugheit gemäß sei, einer bestimmten uns vorgelegten Lehre Glauben zu schenken. Nun kann aber auch ganz wohl eine an sich falsche Lehre auf eine Weise uns vorgetragen werden, daß wir unter den gegebenen Umständen nicht umhin können, ihre gläubige Annahme für klugheitsgemäß und damit die Lehre selbst für glaubenswürdig zu halten. Es besteht eben zwischen der äußeren Glaubwürdigkeit einer Lehre und ihrer inneren Wahrheit kein nothwendiges Band, durch welches der Schluß aus jener auf diese gerechtfertiget werden könnte.

welche die Theologen für eine nothwendige Vorbedingung des Glaubens erklären, bezieht sich ausschließlich auf den letzteren Punkt, die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre. Den inneren Grund jener Nothwendigkeit einer evidentia credibilitatis entwickelt unter anderen Suarez mittelst folgender Erörterung.

Aber wenigstens Gott, so ließe sich dagegen erwidern, kann uns nicht etwas, was an sich falsch ist, als glaubwürdig erscheinen lassen; also fällt wenigstens bei den als göttliche Offenbarung anzunehmenden Lehren die Evidenz ihrer Glaubwürdigkeit mit jener ihrer inneren Wahrheit in eins zusammen; denn sobald ich zu der evidenten Einsicht gelangt bin, es könne eine bestimmte Lehre als von Gott geoffenbart unbedenklich und ohne Gefahr einer Täuschung von mir angenommen werden, muß ich folgerichtig mit Evidenz urtheilen, daß jene innerlich wahr sei. Wie ist aber da bezüglich der nämlichen Wahrheit noch ein übernatürlicher Glaube möglich, welcher ja seinem innersten Wesen nach ein dunkles und kein evidentes Erkennen ist? Bei diesem Einwurf wird übersehen, daß das zu einem übernatürlichen Glauben erforderliche Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums keineswegs darauf sich bezieht, ob die vorgetragene Lehre mit übernatürlichem Glauben, welcher die Wahrheit seines Gegenstandes nothwendig voraussetzt, angenommen werden könne oder nicht. Denn in jenem dem übernatürlichen Glauben vorangehenden Stadium kann der Mensch noch gar nicht wissen, ob es überhaupt einen übernatürlichen Glauben gebe, geschweige denn, daß der Gegenstand desselben nothwendig wahr sei. Um einen übernatürlichen Glaubensact erwecken zu können, muß uns nur dies Eine evident sein, daß wir nicht gegen die christliche Klugheit verstoßen, indem wir die uns vorgelegten Lehren als göttliche Offenbarung und daher mit festem, unerschütterlichem Glauben annehmen, wobei von den weiteren Eigenschaften dieses Glaubens, die ja nur durch übernatürliche Offenbarung uns bekannt sind, selbstverständlich noch einstweilen abgesehen wird. So Lugo, De fide disp. V. sect. 2. n. 31. Was ferner die innere Vollziehbarkeit der mit Evidenz als glaubwürdig erkannten Geheimnisse des Christenthums anbetrifft, so ist zu bemerken, daß aus der evident erkannten inneren Unmöglichkeit eines Gegenstandes die Unglaubwürdigkeit desselben allerdings mit Evidenz gefolgert wird, keineswegs aber umgekehrt, aus dessen Glaubwürdigkeit seine innere Vollziehbarkeit. Weiter kann aus dem Obersatze, daß das evident Unglaubwürdige auch evident unmöglich sei, nur so geschlossen werden: also ist das nicht evident Unglaubwürdige auch nicht evident unmöglich, was bei den Geheimnissen des Christenthums allerdings sich bewahrheitet.

Dem Glauben, sagt er, muß nothwendig vorangehen der Wille zu glauben, der letztere sodann hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein Urtheil, durch welches der Wille zu dem Entschluß, glauben zu wollen, angetrieben wird, und dieses Urtheil bezieht sich auf nichts Anderes, als eben auf die Glaubwürdigkeit des zu glaubenden Gegenstandes. Darüber muß ich aber mit voller Gewißheit mir mein Urtheil bilden können. Denn genügte ein bloß wahrscheinliches Urtheil, so könnte es unter Umständen wieder zurückgenommen werden, oder es könnte der Mensch in eine Lage kommen, wo er Grund hätte, vernünftiger Weise daran zu zweifeln, ob die ihm ehemals vorgelegten und damals allerdings als glaubwürdig erschienenen Lehren, dieses denn auch wirklich seien. Die Möglichkeit eines solchen vernünftigen Zweifels würde aber die widersinnigsten Folgen nach sich ziehen. Es könnte nämlich dann geschehen, daß Jemand den übernatürlichen Glauben verlöre, ohne zu sündigen, und es würde sonach ein solcher Mensch die Gnade behalten, aber ohne den Glauben, oder es könnte endlich Jemand den zuständlichen Glauben behalten und doch den einen oder anderen früher von ihm mit übernatürlichem Glauben angenommenen Lehrpunkt später nicht mehr glauben. Sind diese Consequenzen, wie Jedermann sieht, durchaus unzulässig, so ist auch das Princip, aus welchem sie sich ergeben, nothwendig ein falsches. Dazu kommt, daß die Gewißheit unseres Glaubens auch eine speculative und nicht allein eine praktische ist, d. h. wir müssen nicht nur gewiß sein über die Erlaubtheit unseres Glaubens, was vielleicht auch da möglich wäre, wenn wir die Glaubwürdigkeit der uns vorgelegten Glaubenspunkte bloß für wahrscheinlich hielten; sondern es muß uns unser Glaube auch über die Wahrheit seines Gegenstandes volle Gewißheit geben. Wie aber wäre dies möglich, so lange Jemand an der Glaubwürdigkeit der ihm vorgelegten Lehren noch vernünftiger Weise zweifeln und hierüber in Besorgniß sein könnte? Wenn ferner Suarez für jenes Urtheil über die Glaubwürdigkeit der uns gepredigten Lehre außer der Eigenschaft voller Gewißheit noch jene der Evidenz in Anspruch nimmt; so

hat dies mit dem Punkt, auf welchen es uns hier allein ankommt, zunächst gar nichts zu thun, indem nach der Erkenntnißtheorie des Suarez, über welche ein Urtheil auszusprechen hier nicht der Ort ist, Evidenz so viel bedeutet, als volle Gewißheit. Außer in dem Act des christlichen Glaubens selbst, so folgert hier Suarez, gibt es eine eigentliche und objective Gewißheit nur da, wo Evidenz vorhanden ist. Da nun jenes Urtheil über die Glaubwürdigkeit der Geheimnisse des Christenthums noch nicht der christliche Glaube selbst ist, sondern nur der Weg zu demselben, so muß es, um überhaupt ein gewisses zu sein, die Eigenschaft der Evidenz besitzen.[1]) Die Tugend des Glaubens hat nach Lugo die eigenthümliche Wirkung, die menschliche Erkenntniß der göttlichen gleichförmig zu machen. Ist der Gegenstand unseres Glaubens ein Ausspruch der göttlichen Wahrheit, so gehört es zu dem Wesen einer Glaubenslehre, daß sie niemals zurückgewiesen oder wieder aufgegeben werden darf. Damit jedoch eine solche Verpflichtung, die Offenbarungswahrheit anzunehmen und um jeden Preis daran festzuhalten, wie sie aus dem innersten Wesen des christlichen Glaubens mit Nothwendigkeit gefolgert wird, für den einzelnen Menschen wirklich vorhanden sei, muß dieser selbst sich für verpflichtet halten, und zwar reicht hier ein bloß wahrscheinliches Urtheil keineswegs hin, um dem Einzelnen jene Verpflichtung aufzuerlegen. Aber wie kann derselbe, wie es doch das Wesen des christlichen Glaubens mit sich bringt, mit Sicherheit und voller Gewißheit urtheilen, daß er eine bestimmte, als göttliche Offenbarungswahrheit ihm vorgelegte Lehre gläubig anzunehmen verpflichtet sei, wenn ihm die Glaubwürdigkeit derselben nur wahrscheinlich vorkommt? In diesem Fall könnte sie ja auch von ihm mit gutem Gewissen geläugnet werden, womit eine Verpflichtung, die vorgetragene Lehre anzunehmen, von selbst wegfiele.[2]) Dem Glauben, bemerkt

---

[1]) L. c. n. 4. 5.

[2]) L. c. disp. V. sect. 1. n. 5: Si daretur aliqua virtus, quae solum inclinaret ad obediendum superiori certo et evidenter

Johannes a St. Thoma, muß immer ein Erkennen vorangehen. Deshalb kann die Gewißheit, welche wir für das dem Glauben vorangehende Urtheil über die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre nun einmal in Anspruch nehmen müssen, nicht die nämliche sein, welche dem Glauben eignet. Es muß eine Gewißheit in der Linie des Wissens, nicht in jener des Glaubens sein. Darf demnach die dem Urtheil über die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungswahrheit nothwendig zuzuerkennende Gewißheit nicht mit jener des übernatürlichen Glaubens selbst in eins zusammenfallen, so kann dieselbe nur entweder auf einem natürlichen, rein menschlichen Glauben oder auf evidenter Erkenntniß beruhen. Im ersteren Falle fehlte offenbar unserem Urtheil über die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre die Festigkeit und Unwiderruflichkeit, welche, wie wir oben sahen, zufolge der Natur des christlichen Glaubens jenem Urtheil nothwendig zukommt. Daraus folgt, daß demselben keine geringere Gewißheit zu Grunde liegen kann, als die der Evidenz.[1]) Diese nothwendige Evidenz der Glaubwürdigkeit des Christenthums wird von den Theologen bezeichnet als eine evidentia magna moralis. Sie kommt jedoch nach dem Urtheil des Platelius nicht der Gewißheit gleich, mit welcher wir an die Existenz Roms glauben. Zwar seien die Gründe für die Glaubwürdigkeit des Christenthums viel stärker, als das Gewicht der Zeugnisse, auf welche hin wir das Dasein Roms glauben; gleichwohl werde durch jene unser Geist nicht so leicht bestimmt, wie durch letztere, weil

---

praecipienti, et cujus motivum esset fugere inobedientiam contra certum superioris praeceptum; tunc sane haec virtus non posset operari ex assensu solum probabiliter proponente praeceptum et obligationem obediendi: ergo cum fides sit virtus inclinans ad credendum ea solum, quae negare non possumus, repugnat dari voluntatem credendi ex judicio solum probabiliter dictante talem credibilitatem, quia eo ipso non manet hic et nunc obligatio simpliciter non dissentiendi.

[1]) Curs theolog. in 2. 2. disp. II. a. 3. Edit. cit. p. 26: Cognitio credibilitatis de aliquo objecto antecedit assensum fidei.

die Beweise für die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre vieles enthielten, was von dem sinnlichen Menschen schwer gefaßt werde.[1]) Nach Gregorius von Valentia genügt es, wenn jene Evidenz der Glaubwürdigkeit unserer Dogmen auch nur eine mittelbare oder potentielle ist, d. h. wenn der Grund, um dessen willen wir das Christenthum für glaubwürdig halten, der Art ist, daß wir mit Hülfe desselben unschwer bis zu der evidenten Erkenntniß der Glaubwürdigkeit unserer Religion gelangen können.[2])

Dabei beruhigt sich aber noch keineswegs das theologische Denken. Gerade der große Einfluß, welchen wir dem judicium credibilitatis auf den Glauben selbst zugestehen, läßt eine vollständige Trennung beider Acte, einen mechanischen Dualismus des christlichen Glaubens und des ihm nothwendig vorangehenden Urtheils über die Glaubwürdigkeit des Christenthums, als bedenklich erscheinen. Denn ist, wie oben gezeigt wurde, die Festigkeit und Unwandelbarkeit des Glaubens, die in dem super omnia sich ausdrückende eigenthümliche Energie desselben, wenn auch schließlich allerdings in seinem Motiv wurzelnd, gleichwohl auch durch die Gewißheit jenes ihm vorangehenden Urtheils mitbedingt; so würde, wenn das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums seine Gewißheit und Evidenz einzig und allein von der Vollkommenheit einer natürlichen Thätigkeit empfinge, auch der christliche Glaube die ihm eigene Gewißheit wenigstens zum Theil einer natürlichen Erkenntniß verdanken. Damit würde also das in der Lehre von dem judicium credibilitatis sich kundgebende Bestreben, die Gewißheit des Glaubens tiefer zu begründen, gerade das entgegengesetzte Ergebniß erzielen, und der

---

[1]) Synopsis univers. curs. theol. tom. III. cap. 1. §. 2. n. 56. Venet. 1736. p. 49.

[2]) Commentar. theolog. tom. III. disp. I. q. 1. punct. 4. Ingolstad. 1595. p. 120: Addo, intelligendum esse de evidentia credibilitatis saltem in potentia propinqua, cum videlicet quis ad credendum movetur ratione aliqua gravi, ex qua facile possit evidenter colligere, rem esse credibilem.

christliche Glaube liefe augenscheinlich Gefahr eine seiner erhabensten Eigenschaften zu verlieren, nämlich seine Unabhängigkeit von den unausbleiblichen Schwankungen einer bloß natürlichen Erkenntniß, die in dem vorliegenden Falle um so unsicherer sein wird, je schwieriger der Gegenstand ist, um welchen es dabei sich handelt, und je schwerer es fällt, darüber zu eigentlicher Evidenz zu gelangen.

Um dem erwähnten Uebelstande abzuhelfen, bringt eine dynamische Betrachtungsweise das Urtheil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarungswahrheit in die innigste Verbindung mit dem übernatürlichen Glauben selbst, ohne dabei ihren Unterschied im geringsten zu verwischen. Das Licht des Glaubens, lehrt der heilige Thomas, läßt uns auch erkennen, was wir zu glauben haben.[1]) Nach dem Urtheil des Bañes wird bei

[1]) 2. 2. q. 1. a. 4. ad 3: Lumen fidei facit videre, quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud, quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quae conveniunt rectae fidei et non aliis. a. 5. ad 1: Infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in se ipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda. Cfr. q. 2. a. 3. ad 2. In den angeführten Stellen unterscheidet der heilige Thomas ausdrücklich eine zweifache Erkenntniß; die eine bezieht sich auf die Glaubenswahrheiten an sich, die andere auf ihre Glaubwürdigkeit, und gerade die letztere Erkenntniß wird von Thomas als eine Wirkung des lumen fidei bezeichnet. Bei dieser Sachlage muß man sich darüber wundern, daß Lugo in der nach Thomas durch das Licht des Glaubens bewirkten Erkenntniß ausschließlich das in dem Glaubensact selbst mit eingeschlossene Erkennen der geoffenbarten Wahrheiten an sich, nicht das ihrer Glaubwürdigkeit verstanden wissen will. Cfr. l c. disp. V. sect. 3. n. 42. Daß übrigens das videre quae creduntur, welches Thomas aus dem Lichte des Glaubens ableitet, nicht, wie Lugo will, die Erkenntniß des Glaubensgegenstandes an sich bedeuten kann, geht schon daraus hervor, daß nach der ausdrücklichen Erklärung des angezogenen Artikels die letztere Erkenntniß nicht als ein videre gedacht werden darf. Illa autem quae videri

jedem unserer Glaubensacte die Glaubwürdigkeit des zu glaubenden Gegenstandes durch das übernatürliche Licht des Glaubens insoweit erhellt, als nothwendig ist, um die geforderte Evidenz zu gewinnen.[1]) Zur Erläuterung dieses schwierigen Punktes macht Johannes a St. Thoma darauf aufmerksam, daß es eine zweifache Erkenntniß der Glaubwürdigkeit unserer Dogmen gebe. Einmal nämlich ist die Glaubwürdigkeit des Christenthums der unmittelbare und hauptsächliche Gegenstand unserer Erkenntniß; im zweiten Falle kommt sie nicht als etwas für sich Seiendes in Betracht, sondern vielmehr bloß als eine wesentliche Beschaffenheit der von uns geglaubten Wahrheiten. Verlangt es nämlich die christliche Klugheit, nichts als Glaubenswahrheit anzunehmen, was nicht zuvor als glaubwürdig von uns erkannt wurde; so hat doch der Glaube, mit dem wir einer als glaubwürdig von uns erkannten Wahrheit unsere Zustimmung geben, nicht auch eigens die Glaubwürdigkeit derselben zu seinem Gegenstand. Mit dem Erforderniß einer Gewißheit über die Glaubwürdigkeit des Christenthums soll vielmehr nichts Anderes gemeint sein, als daß wir die uns vorgelegten Glaubenswahrheiten überhaupt nur insoweit, als sie glaubwürdig sind, annehmen dürfen. Deshalb ist in der gläubigen Aufnahme der

---

dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum. Wenn darauf gleichwohl in der responsio ad 3 behauptet wird, das Licht des Glaubens bewirke ein videre des Glaubensgegenstandes; so kann damit offenbar nur eine Erkenntniß seiner Glaubwürdigkeit gemeint sein.

[1]) In 2. 2. q. 1. a. 4. p. 56: Ita fortassis tale aliquid contingit in fidelibus, quod lumen fidei faciat evidentiam in objecto in ratione credibilis, et tamen non experiuntur in se reflexa cognitione hujusmodi efficientiam, sicut nec ipsum lumen experiuntur, quamvis sint certi, se habere fidem divinam . . . imo vero crediderim, quemlibet fidelem, dum credit ex fide infusa habere hanc evidentiam objecti in ratione credibilis provenientem a lumine infuso et non solum a testimoniis extrinsecis.

christlichen Lehren auch eine Erkenntniß ihrer Glaubwürdigkeit thatsächlich miteingeschlossen, und wird dieselbe eine evidente sein, so oft die Glaubwürdigkeit der von uns geglaubten Wahrheit mit Evidenz uns entgegentritt. Hier kann es nun geschehen, daß unser Geist durch das ihm eingegossene Licht des Glaubens eine besondere Erleuchtung zu dem Zwecke empfängt, um die zu jedem übernatürlichen Glaubensact erforderliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der ihm vorgelegten Wahrheiten zu erlangen. So erweckt denn in uns das Licht des Glaubens einen zweifachen Act; mit dem einen wird die geoffenbarte Wahrheit von unserem Geiste angenommen und zwar ausdrücklich um des göttlichen Zeugnisses willen; mittelst des zweiten unterscheidet unser Glaube das Glaubwürdige von dem Unglaubwürdigen. Diese Gabe der Unterscheidung muß dem Glauben deshalb zuerkannt werden, weil der unseren Geist zur Annahme der göttlichen Offenbarungswahrheiten antreibende Einfluß des göttlichen Zeugnisses nicht etwa als ein schlechthin abstracter bloß in's Allgemeine geht, ohne zugleich die einzelnen durch den menschlichen Geist anzunehmenden Glaubenspunkte demselben auch erreichbar zu machen. Insoweit nun empfängt die Erkenntniß der Glaubwürdigkeit des Dogma die ihr nöthige Gewißheit und Evidenz von dem übernatürlichen Licht des Glaubens. Wird aber die Erkenntniß der Glaubwürdigkeit, wie dies in dem ersten jener beiden oben unterschiedenen Fälle geschieht, für sich allein und als unmittelbarer Erkenntnißgegenstand in's Auge gefaßt, so entspringt sie keineswegs aus dem Glauben, sondern ist die Frucht menschlicher Erfahrung und Wissenschaft, oder es wird auch wohl die nothwendige Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit unserer Dogmen durch eine besondere Einwirkung des heiligen Geistes bewirkt, oder es bethätigt sich in jener evidenten Erkenntniß der Glaubwürdigkeit des Christenthums die übernatürliche Gabe der Wissenschaft. [1])

Bei einer anderen Betrachtungsweise kann die ganze über-

---

[1]) L. c. p. 28 seq.

natürliche Führung,[1]) durch welche der Mensch nach und nach zum Glauben herangezogen wird, in einem weiteren Sinne als ein lumen fidei begriffen werden. So wäre, wie Lugo sich ausdrückt, jenes Urtheil über die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre gleichsam die Morgenröthe oder das erste Grauen des Glaubens. Hier sieht nämlich der Mensch die Glaubenswahrheit bereits in einem höheren Lichte; und zwar ist Gott in dem gedachten Erkenntnißstadium die einzige Ursache der Erleuchtung des menschlichen Geistes, während bei dem eigentlichen Glaubensact der Mensch gewissermaßen sich selbst miterleuchtet, indem er das von Gott ihm eingegossene Licht selbst freithätig in sich aufnimmt.[2]) Wie immer daher schließlich die Glaubenswahrheit

---

[1]) S. Thomas 2. 2. q. 2. a. 9. ad 3: Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. — Quodlib. II. a. 6: Adjuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Joannis VI. 45: Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me; et ad Romanos VIII. 30: Quos praedestinavit, hos et vocavit. Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem, secundum illud apostoli ad Romanos X. 17: Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Tertio per exteriora miracula. — q. 9. a. 2. ad 1: Scire, quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae, scire autem ipsas res creditas secundum se ipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo.

[2]) L. c. disp. V. sect. 3. n. 48. Suarez ist in dem einschlägigen Lehrpunkt etwas schwankend. Einmal läßt er die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre in gewissen Fällen durch eine göttliche Einwirkung bis zur Evidenz steigern, so de fide disp. IV. sect. V. n. 9. und sect. VI. n. 4; gleich darauf aber erklärt er das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Dogma im allgemeinen und ohne weitere Beschränkung für etwas schlechthin Natürliches; n 5. nämlich heißt es: Ante voluntatem credendi duo actus possunt intelligi in intellectu, unus practicus, scilicet: credendum est, de quo est magna quaestio, an sit naturalis aut supernaturalis; alius est speculativus, scilicet: hoc est credibile, et de illo dicimus esse naturalem, quia est per naturalem discursum

den Einzelnen vorgelegt werden mag, was Gott nach seiner weisen Anordnung in den gewöhnlichen Fällen durch die Vermittelung anderer Menschen thut; so ist doch dabei jedenfalls eine Mitwirkung Gottes nothwendig. Denn nicht der da pflanzt, ist etwas, noch der begießt, sondern Gott, welcher das Gedeihen gibt. [1])

Wir müssen nun zeigen, wie der Einzelne dazu kommt, sich jenes evidente Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums zu bilden. Damit wird die Frage, auf deren Beantwortung es uns hier ankommt, von selbst gelöst sein, ob nämlich als göttliche Offenbarungen noch nicht allgemein anerkannte Wahrheiten sich zu einem Gegenstand übernatürlichen Glaubens eignen, oder nicht. Es versteht sich wohl von selbst, daß die verlangte Evidenz der Glaubwürdigkeit unserer Dogmen nur eine relative sein kann. Dem Ungebildeten kann in dieser Beziehung nicht die nämliche klare Einsicht zugemuthet werden, wie sie dem Gebildeten möglich ist. Hierin stimmen alle Theologen überein. Der gemeine Mann z. B. thut der christlichen Klugheit genug, wenn er unbedenklich alle Lehren annimmt, die ihm sein Pfarrer als christliche Glaubenswahrheiten vorträgt. Er denkt nicht weiter darüber nach, ob die von seinem Pfarrer angeführten Gründe für die Glaubwürdigkeit des Christenthums etwa Gelehrteren, als er selbst ist, nicht genügend erscheinen könnten; ihm genügen sie einmal, und dieser Umstand reicht hin, damit er sich verpflichtet fühle, die ihm gepredigten Wahrheiten gläubig anzunehmen. So ist für Viele die Predigt des Pfarrers oder das Wort ihrer Eltern ein hinreichender Grund, um von ihrem Standpunkt aus mit Evidenz urtheilen zu können, das

---

et ex principiis naturaliter cognitis. Cfr. disp. VI. sect. 8. n. 12. Das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums kann nach Suarez auch ohne einen übernatürlichen Gnadenbeistand zu Stande kommen, der letztere ist nur dazu erforderlich, damit jenes an sich natürliche Urtheil die voluntas credendi nach sich ziehe oder den Willen dazu antreibe, einen übernatürlichen Glaubensact zu erwecken l. c. n. 14.

[1]) I. Cor. III. 7. Marc. XVI. 20. Act. XVI. 14.

ihnen als göttliche Wahrheit Mitgetheilte sei glaubwürdig und müsse deshalb auch von ihnen geglaubt werden. Demnach hat Jeder, auch der noch so Ungebildete, in dem Zeugniß der Kirche ein unfehlbares Merkmal, an dem er die Glaubwürdigkeit einer Lehre mit Evidenz erkennen kann. Damit dieses Merkmal Niemand fehle, deshalb, lehrt Johannes a St. Thoma, steht in dem apostolischen Glaubensbekenntniß der Artikel von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Weil jeder Christ den genannten Artikel glaubt, so weiß er auch, daß, was ihm als Kirchenlehre vorgetragen wird, nicht nur die persönliche Ansicht seines Lehrers oder Pfarrers ist, sondern durch den heiligen Geist selbst als wahr bezeugt wird, und ist demnach für den einfachen Christen schon durch die bloße Thatsache, daß ihm eine bestimmte Lehre von einer katholischen Kanzel herab gepredigt worden ist, jeder vernünftige Zweifel an der Glaubwürdigkeit derselben von vornherein ausgeschlossen.[1]) Eine mir als Glaubenswahrheit vorgetragene Lehre, sagt Suarez, kann entweder demjenigen selbst, welcher sie mir vorlegt, von Gott geoffenbart worden sein, oder er kann dieselbe als eine göttliche Offenbarung von anderen Menschen überkommen haben. Im ersteren Falle kann ich dem Verkündiger einer neuen Glaubenslehre nur dann vernünftiger Weise Glauben schenken, wenn ich ein Wunder sehe oder sonst ein Zeichen, durch welches Gott mir kundgibt, daß jene Lehre wirklich durch ihn geoffenbart sei. Im zweiten Fall muß der Prediger auf eine unfehlbare Glaubensregel sich berufen können, deren Zeugniß mir dafür Bürgschaft leistet, daß die mir gepredigte Wahrheit wirklich von Gott geoffenbart wurde. Er muß mir mit moralischer Evidenz und Gewißheit nachweisen können, daß die mir vorgetragene Lehre durch die unfehlbare Glaubensregel, nämlich durch die Kirche, als durch Gott geoffenbarte bezeugt wird. Nur wenn dieser Nachweis soweit geführt ist, daß bezüglich der Glaubwürdigkeit der vorgetragenen Lehre mir kein vernünftiger Zweifel mehr

---

[1]) L. c. p. 26.

zurückbleiben kann, nur dann entsteht für mich eine Obliegenheit, die mir gepredigte Wahrheit gläubig anzunehmen.[1])

Die allerdings selbst nur auf dem Wege des Glaubens erkannte Unfehlbarkeit der Kirche wird so für mich zu einem motivum credibilitatis, durch welches ich zur Annahme anderer Glaubenslehren mich bestimmen lasse. Die Evidenz der Glaubwürdigkeit der letzteren beruht hier auf der Thatsache, daß ich dieselben von einer Auctorität verbürgt weiß, die mir anderweitig als der sicherste Gewährsmann in Glaubenssachen bekannt ist. Insoweit geht also auch hier meinem Glauben ein Erkennen oder Wissen voraus, durch welches ich der Glaubwürdigkeit der von mir anzunehmenden Lehrpunkte im voraus vergewissert werde. Es kann aber das Zeugniß der Kirche außerdem auch insofern ein motivum credibilitatis für mich werden, als ich von ihr und dem Gewicht ihrer Autorität eine bloß natürliche Kenntniß habe. Der gemeine Mann z. B. braucht gar nicht an die Unfehlbarkeit der Kirche zu denken, um dasjenige, was ihm von seinem Pfarrer als Kirchenlehre vorgetragen wurde, für durchaus glaubwürdig zu halten. Es sagt ihm schon die Stimme der Natur, daß er zunächst an seine geistlichen Vorgesetzten sich zu wenden habe, um zu erfahren, was er glauben müsse.[2]) Die Religionswahrheiten, die ein Kind von seinen

---

[1]) L. c. disp. V. sect. 1. n. 5: Alio modo proponit aliquis fidem tamquam aliis revelatam, et hinc necesse est, ut illam confirmet aliqua infallibili regula fidei, quia non potest aliter obligare ad credendam illam veritatem, ut infallibilem regulam applicet cum morali evidentia ac certitudine; ita, ut de illa non possit rationabiliter dubitari.

[2]) Mit Recht bemerkt Lugo l. c. n. 247: dem Artikel von der Kirche gingen ja in unserem Glaubensbekenntniß andere Glaubenswahrheiten voraus, deshalb müßten wenigstens die nach der Ordnung des Symbolum vor der Lehre von der Kirche im Katechismus vorzutragenden Glaubenswahrheiten auf andere Weise glaubwürdig gemacht werden, als durch das unfehlbare Zeugniß der Kirche, welches von dem Symbolum selbst als den Katechumenen noch unbekannt vorausgesetzt werde. Demnach könne hier die kirchliche Bezeugung einer Lehre nur in soweit ein motivum

Eltern hört, werden ihm schon aus dem Grunde, weil die Eltern es sagen, für glaubwürdig erscheinen. Ohne weitere Ueberredung von der Glaubwürdigkeit der ihm mitgetheilten Lehren überzeugt, wird es dieselben in sein Herz aufnehmen, und indem darauf mit Hülfe der göttlichen Gnade der Wille einen übernatürlichen Act des Glaubens erweckt, stützt sich von nun an die zuerst aus Liebe zu den Eltern den von ihnen vernommenen Lehren geschenkte Zustimmung nicht mehr allein auf menschliches Zeugniß, sondern auf das der göttlichen Wahrheit.

Kehren wir nun zu dem weiter oben von Melchior Canus angeführten Fall zurück, wenn es nämlich in der Kirche noch nicht allgemein anerkannt ist, ob eine bestimmte Lehre in der göttlichen Offenbarung mitbegriffen sei. Es liegen mir z. B. zwei einander widersprechende Ansichten über einen theologischen Lehrpunkt vor, deren jede wegen des Ansehens ihrer Vertreter, sowie der für sie geltend gemachten inneren Gründe mit Recht eine theologische Probabilität für sich in Anspruch nimmt. Beide Theile berufen sich auf die göttliche Offenbarung und glauben hier nicht ohne Grund die von ihnen vertheidigte Ansicht wieder zu finden. Aber da jede der beiden streitenden Parteien mit dem so ziemlich gleichen Gewicht von Gründen die Offenbarung auf ihre Seite zu ziehen weiß; so wird die Gewißheit, mit welcher die eine oder die andere Anschauung als geoffenbarte Lehre betrachtet werden kann, über den Grad einer bloßen Wahrscheinlichkeit sich nicht erheben, und wird demnach die Zustimmung, welche ich der einen oder der anderen geben zu müssen glaube,

---

credibilitatis sein, als in der Kirche die höchste menschliche Autorität auf natürliche Weise erkannt werde. Darauf heißt es weiter n. 248: Licet non sit evidens, auctoritatem Ecclesiae secundum se esse infallibilem, est tamen evidens, auctoritatem illam talem esse, tantis motivis vestitam, ut prudenter possim hic et nunc velle assentire sine formidine propter auctoritatem Dei rebus ab Ecclesia propositis. Sicut etiam, licet auctoritas parochi non sit infallibilis, evidens tamen est, posse rusticum hic et nunc velle prudenter Deo credere sine formidine ea, quae parocho proponuntur.

nicht frei von jeder Besorgniß sein, ob nicht etwa die entgegengesetzte dem wahren Sinne der göttlichen Offenbarung genauer entspreche, als die von mir gewählte Anschauungsweise. Kann nun einer der Art mir vorgelegten Lehre jener Grad von Glaubwürdigkeit zuerkannt werden, welchen wir weiter oben als die nothwendige Vorbedingung eines übernatürlichen Glaubens erkannt haben?

Einige neuere Theologen, so schreibt Viva, hätten sich viele Mühe gegeben, den Nachweis zu führen, daß die einer theologischen Ansicht von uns gegebene Zustimmung auch in dem Fall auf das göttliche Zeugniß sich stütze und somit ein übernatürlicher oder theologischer Glaube sei, wenn die Gewißheit, daß die Offenbarung jene Ansicht in sich begreife, nur bis zur Wahrscheinlichkeit sich erhebe, nicht bis zu moralischer Evidenz. So lasse sich z. B. die Möglichkeit eines Vernunftbeweises für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele oder die Unmöglichkeit einer Anschauung Gottes mit körperlichem Auge mit Wahrscheinlichkeit aus der heiligen Schrift beweisen, und könne deshalb auch der Gegenstand eines übernatürlichen Glaubens sein, obschon der letztere immer von der Furcht begleitet sein würde, es könne vielleicht Gott die genannten Lehren doch auch nicht geoffenbart haben. Um dieser Behauptung einiger neueren Theologen einen Damm entgegenzusetzen, bemerkt Viva, habe Innocenz XI. den folgenden Satz verworfen: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.[1])

Man glaubte bezüglich des einschlägigen Punktes einen Unterschied machen zu müssen zwischen nothwendig anzunehmenden Glaubenswahrheiten und solchen, deren Annahme oder Nichtannahme in die Willkür eines Jeden gestellt sei. Die letzteren, wurde behauptet,[2]) eigneten sich zu einem Gegenstand über-

[1]) Damnatae theses contra fidem proposit. XXI. damnat. ab Innoc. XI. bei Migne cursus complet. tom. VI. p. 1346.

[2]) Siehe bei Marin Theolog. speculat. et moral. tractat. XIV. disp. III. sect. 4. n. 39. Venet. 1720. tom. II. p. 362.

natürlichen Glaubens auch dann, wenn es zwar nicht gewiß, aber doch wahrscheinlich sei, daß eine göttliche Offenbarung vorliege. Diese Einschränkung ist durchaus unzulässig. Denn sonst könnte ich ja mit der Gewißheit übernatürlichen Glaubens von meiner eigenen Rechtfertigung überzeugt sein, wenn es mir nur wahrscheinlich wäre, daß ich bei Empfang des Bußsakraments die nothwendige Disposition hatte. Dann nämlich könnte ich mit Wahrscheinlichkeit urtheilen, daß in der allgemein gehaltenen Offenbarungswahrheit von der rechtfertigenden Wirksamkeit der Sacramente auch der concrete Fall meiner eigenen Rechtfertigung mitinbegriffen sei. Nun wird aber gerade die oben gezogene Consequenz, welche aus der Annahme, daß wenigstens bei den nicht nothwendigen übernatürlichen Glaubensacten die Glaubwürdigkeit ihres Gegenstandes nicht über eine bloße Wahrscheinlichkeit sich zu erheben brauche, mit Nothwendigkeit sich ergeben würde, durch das Tridentinum auf das entschiedenste zurückgewiesen.[1])

Man kann ferner nicht sagen, schon die negative Haltung der Kirche oder der Umstand, daß sie eine Lehre nicht ausdrücklich verbietet, gelte so viel als ein positives, wenn auch stillschweigendes Zeugniß für die Uebereinstimmung derselben mit dem Offenbarungsinhalt. Denn auf eine solche stillschweigende Bezeugung der Offenbarungsgemäßheit ihrer Ansicht durch das kirchliche Lehramt könnten sich mit gleichem Recht auch diejenigen berufen, welche eine jener ersteren schnurstracks entgegengesetzte Lehre in der göttlichen Offenbarung zu finden glauben. Daraus folgte aber mit Nothwendigkeit, daß zwei einander geradezu widersprechende Lehren durch die unfehlbare Autorität der Kirche zugleich als durch Gott geoffenbart bezeugt würden, was offenbar

[1]) Sess. VI. cap. 9: Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet; sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

ganz widersinnig ist. Der Grund, weshalb ich mich des unfehlbaren Zeugnisses der Kirche zu vergewissern suche, bevor ich einer mir vorgelegten Glaubenslehre meine Zustimmung schenke, ist ja nur der, um mich dadurch sicher zu stellen gegen die Gefahr eines Irregehens. Man wird demnach zugestehen müssen, daß der Art Lehrsätze, wie sie in dem oben bezeichneten Falle Gegenstand einer dogmatischen Definition sind, vor einer solchen noch nicht den erforderlichen Grad von Glaubwürdigkeit besitzen und eben deshalb, wenigstens in ihrer ausdrücklichen Fassung, noch nicht dazu sich eignen, mit übernatürlichem Glauben ergriffen zu werden. Ich sage: in ihrer ausdrücklichen Fassung; denn daß sie vorher schon implicite geglaubt wurden, ist nach dem früher Gesagten sicher. Was bewirkt also schließlich die Kirche, wenn sie einen Satz definirt, der zwar in der Offenbarung enthalten, aber als solcher, als Offenbarungsinhalt, noch nicht allgemein anerkannt ist? Die Wirkung der kirchlichen Entscheidung ist dem oben Gesagten zufolge in dem angegebenen Falle die, daß der definirte Satz dadurch erst die rechte Glaubwürdigkeit für uns erlangt, ohne welche er nicht geeignet ist, Gegenstand unseres übernatürlichen Glaubens zu sein.[1]) Es braucht wohl nicht ausdrücklich gesagt zu werden, daß jenes neue Verhältniß, in welches ein bestimmter Lehrsatz durch dessen kirchliche Definition zu den einzelnen Gläubigen tritt, nicht auf einmal und mit einem Schlage zu Stande kommt, etwa so, als ob die Lehre

---

[1]) Mit Recht unterscheidet Suarez in den Geheimnissen des Christenthums eine zweifache credibilitas oder Möglichkeit geglaubt zu werden, eine formelle und eine fundamentale. Die erstere ist in einem passiven Sinn genommen und hat ihren Grund in einem Subjectiven, nämlich in einer übernatürlichen Kraft der Seele, durch welche diese befähigt wird, die Glaubenswahrheiten zu erfassen, in der Tugend des Glaubens. Dagegen gründet die fundamentale Credibilität unserer Dogmen in einem objectiven Umstand, nämlich in der Art und Weise, auf welche sie den einzelnen Gläubigen entgegentreten, oder ihnen vorgelegt sind, wohin unter andern die Zeugnisse gehören, durch welche sie als von Gott geoffenbart bezeugt werden. l. c. n. 8.

von der unbefleckten Empfängniß Mariens erst mit ihrer feierlichen Definition eine übernatürliche Glaubwürdigkeit erlangt hätte.[1]) Das Zeugniß der Kirche von der Offenbarungsgemäßheit einer bestimmten Lehre gibt sich vielmehr allmählich kund, mittelst der in einem stetigen Fortschritt immer deutlicher heraustretenden Ueberzeugung der Gläubigen, welcher endlich die feierliche Definition durch die Kirche das letzte Siegel der Gewißheit aufdrückt.

Wir wenden uns nun zu der zweiten Classe der nach Melchior Canus durch die Kirche definirbaren Lehrsätze. Es sind dieselben im engeren Sinn theologischer Natur, und zwar fassen wir zunächst diejenigen in's Auge, welche in zwei anderen in der göttlichen Offenbarung enthaltenen Sätzen mit eingeschlossen sind und als Folgesätze daraus abgeleitet werden. Wenn wir oben behaupteten, es seien die solcher Weise gefolgerten Wahrheiten, in dieser ihrer bestimmten Fassung, kein geeigneter Gegenstand übernatürlichen Glaubens, so liegt uns zunächst ob, darüber eine Erklärung abzugeben, was wir hier durch den Zusatz „in dieser ihrer be-

---

[1]) Ueber den hier angezogenen Punkt schreibt Viva l. c. n. 19. p. 1353: Videtur haec veritas non esse objectum materiale fidei; quia quamvis ea probabilissime, imo etiam cum morali certitudine ex Scripturis eruatur, et sit proxime definibilis a Pontifice, praesertim post decretum Alex. VII. decernentis cultum conceptioni Virginis exhiberi ab Ecclesia secundum piam sententiam, quam fere omnes catholici amplectuntur; nihilominus opposita sententia videtur aliquam habere probabilitatem, posito, quod ex pontificio decreto non possit haereseos peccati mortalis aut impietatis damnari. Alsbald aber, setzt er hinzu: Equidem censeo, posse immaculatam Virginis conceptionem fide divina credi ab eo, cui moraliter constat, eam esse implicite in Scripturis revelatam . . . Quare sicut fide supernaturali credere potest Incarnationem propositam a parocho ille rusticus, cui moraliter certum est, parochum non falli nec fallere; secus vero, si hoc illi sit tantum probabile et incertum; ita potest fide supernaturali credere, Deiparam sine macula conceptam fuisse, is, cui moraliter constat, id in Scripturis implicite revelari; secus vero, si hoc putet esse tantum probabile et incertum. Idemque dicas de similibus.

stimmten Fassung" eigentlich bedeuten wollen. Der fragliche Zusatz bedeutet hier ebensoviel als „präcise als Schlußfolgerungen," und damit soll behauptet werden, die aus zwei geoffenbarten Prämissen gefolgerten Wahrheiten könnten nicht präcise insofern, als sie auf dem Wege der Schlußfolge erkannt werden, zugleich der Gegenstand eines übernatürlichen Glaubens sein. Zweck und Sinn dieser schärferen Begränzung des Fragepunktes sollen alsogleich deutlich werden. Auf zweifache Weise, lehrt Suarez, kann eine Wahrheit durch Gott geoffenbart sein, einmal so, daß dasjenige, was Gegenstand der Offenbarung ist, an sich und ausdrücklich als solches durch Gott verkündet wurde. Wir haben dann eine unmittelbare oder formelle Offenbarung. Zweitens kann eine Wahrheit, welche nicht an sich und ausdrücklich als solche durch Gott geoffenbart wurde, in einer anderen, unmittelbar durch Gott geoffenbarten, enthalten sein. In letzterem Falle liegt uns eine mittelbare oder virtuelle Offenbarung vor. Die Frage, auf welche es hier ankommt, ist nun die, ob auch die mittelbare oder virtuelle Offenbarung einer Wahrheit genüge, damit letztere ein geeigneter Gegenstand übernatürlichen Glaubens sei. Aber bevor wir an eine Beantwortung der aufgestellten Frage gehen, bleibt noch ein Zweifaches zu thun übrig. Zuvörderst muß der Begriff einer virtuellen oder mittelbaren Offenbarung noch schärfer bestimmt werden. Zu diesem Zweck ist vor allem von dem gedachten Begriff eine andere Vorstellung abzusondern, nämlich die einer dunklen oder confusen Offenbarung. Eine solche ist einmal dann gegeben, wenn ein allgemeiner Satz unmittelbar geoffenbart ist, ohne daß jedoch auch alle die einzelnen mit jenem Satz wesentlich verknüpften Wahrheiten in der Offenbarung deutlich ausgedrückt wären. So gilt z. B. der Satz: „Die Sacramente ertheilen dem hinreichend disponirten Empfänger die Gnade" — von allen sieben Sacramenten, und es bedeutet demnach jener allgemeine Satz soviel als sieben Einzelsätze, welche alle in demselben confuser Weise mitausgesprochen sind. Ein anderes Beispiel confuser Offenbarung ist das folgende: wenn nämlich ausdrücklich geoffenbart ist, es sei Christus wahrer

Mensch, so ist zugleich, wenn auch nur confuser Weise, mitgeoffenbart, daß Christus eine menschliche Seele und einen menschlichen Körper gehabt habe, da dieses wesentliche Momente des Begriffes „Mensch“ sind. Dagegen hat die virtuelle oder mittelbare Offenbarung im Unterschied von der bloß dunklen, dasjenige zu ihrem Gegenstand, was in dem unmittelbaren Inhalt der Offenbarung nicht an sich und formell als solches enthalten ist, sondern in jenem nur wie in seiner Wurzel verborgen liegt, woraus es mittelst einer Schlußfolgerung erst gezogen werden muß.[1]) Die zweite einleitende Bemerkung, welche hier gemacht werden muß, ist die, daß zu dem Zwecke, eine in der Offenbarung einschließlicher Weise enthaltene Wahrheit ausdrücklich als solche zu erkennen, ein zweifacher Gebrauch der Schlußfolgerung möglich ist. In dem einen Fall nämlich kann unser Vernunftschluß die eigentliche Ursache oder das Motiv sein, weshalb wir einem Satz unsere Zustimmung schenken; im andern Fall ist das Schließen für uns bloß das Mittel, welches uns den Inhalt der göttlichen Offenbarung im Einzelnen darlegt und uns die Weise erkennen läßt, auf welche die einzelnen Momente der Offenbarungswahrheit in ihr enthalten sind, aber das Motiv, um dessen willen wir die aus der Offenbarungswahrheit geschlossene Lehre annehmen, ist hier nichts anderes, als die Offenbarung selbst, deren Inhalt wir mittelst eines Vernunftschlusses in seine einzelnen Momente zerlegt haben.[2])

Um nun bei der folgenden Untersuchung jedes Mißverständniß von vornherein zu beseitigen, bemerken wir ausdrücklich, daß es uns nicht in den Sinn kommt, zu bestreiten, daß eine auch nur dunkel geoffenbarte Wahrheit mit übernatürlichem Glauben geglaubt werden könne. Denn hier ist der ganze Gegenstand unseres Glaubens, wenn auch nur dunkler Weise, doch

---

[1]) Auf diese Weise ist in der geoffenbarten Wahrheit von der Menschheit Christi die Lehre von einem menschlichen Willen desselben miteingeschlossen. Cfr. Lugo, De fide disp. I. sect. 13. §. 1. n. 259.

[2]) Suarez ibid. disp. III. sect. 11. n. 1. 5; disp. VI. sect. 4. n. 10.

unmittelbar durch Gott geoffenbart. Auch der nur dunkeln Offenbarung liegt ja immerhin ein göttliches Urtheil zu Grunde, in welchem Gott die geoffenbarte Wahrheit bejaht, und Gott selbst sieht die einzelnen in seiner Offenbarung enthaltenen Punkte nicht etwa nur confuser Weise, sondern ganz bestimmt und im Einzelnen, obschon sich derselbe, um Vieles auszudrücken, nur eines einzigen Wortes zu bedienen braucht. Die Dunkelheit und Confusion liegt einzig und allein auf unserer Seite, in der Weise, wie wir die geoffenbarte Wahrheit ergreifen. Wird nun diese Dunkelheit unserer Auffassung durch Auseinanderlegung des Offenbarungsinhaltes beseitiget, so ist auch eine für uns dunkele Offenbarung nichts desto weniger ein geeignetes Motiv, auf welches gestützt wir die einzelnen in ihr enthaltenen und auf dem Weg der Schlußfolge bloßgelegten Einzelwahrheiten in übernatürlichem Glauben erfassen können, aber freilich nur unter der Bedingung, daß vernünftiger Weise nicht bezweifelt werden kann, ob der von der Offenbarung gebrauchte Ausdruck auch wirklich alle jene einzelnen Momente in sich begreife. Es muß mit anderen Worten feststehen, daß der geoffenbarte Satz seine volle Wahrheit gar nicht mehr behalten würde, wenn man nicht annähme, es sei noch etwas anderes außer dem, was der todte Buchstabe ausdrückt, in ihm mit ausgesprochen. So muß man z. B. die Lehre, daß Christus einen menschlichen Körper und eine menschliche Seele habe, für eine zugleich mit der Menschheit Christi geoffenbarte Wahrheit ansehen. So kann ferner derjenige, welcher selbst ein Kind tauft und sich bewußt ist, nichts von dem vernachlässigt zu haben, was zur Gültigkeit der Taufe erfordert wird, einen Glaubensact dahin erwecken, daß jenes Kind gerechtfertigt sei. Dafür bietet ihm die geoffenbarte Wahrheit von der Wirksamkeit der Sacramente einen hinreichenden Anhaltspunkt. Anders dagegen verhielte sich die Sache, wenn Jemand für die Sätze, daß unter einer bestimmten Hostie Christus gegenwärtig sei, oder daß ein bestimmtes Individuum die Sündenvergebung in der Beicht erlangt habe, den Charakter einer Glaubenswahrheit in Anspruch nehmen wollte. Denn es fehlt hier

das nothwendige Glaubensmotiv, weil, da die Gültigkeit der Consecration oder der Absolution von vielen Umständen abhängt, die uns unmöglich alle bekannt sein können, hier keine volle Gewißheit darüber vorhanden ist, ob der concrete Fall, auf welchen man die Offenbarungswahrheit anwenden will, in letzterer auch wirklich mitenthalten sei.[1]) Wenn wir daher eine mittelst Schlußfolgerung gewonnene Wahrheit nicht als Gegenstand eines übernatürlichen Glaubens gelten lassen, wollen wir dieses Urtheil nur auf den einen Fall bezogen wissen, wo die Evidenz der Schlußfolge der Grund ist, durch welchen ich bewogen werde, eine bestimmte Lehre als geoffenbarte anzunehmen. Der Fall, wo mein Vernunftschluß nur das Mittel ist, mit dem ich mir die geoffenbarte Wahrheit in ihre einzelnen Momente auseinanderlege, um dieselben sodann auf Grund des unmittelbaren göttlichen Zeugnisses anzunehmen, soll von den folgenden Bemerkungen unberührt bleiben.

Nach der Ansicht des Vasquez vollzieht sich der übernatürliche Glaubensact mittelst einer Schlußfolgerung. Die letztere geht aus von dem Obersatz: Gott hat dieses geoffenbart. Hieraus und aus der weiteren Wahrheit von der göttlichen Wahrhaftigkeit folgert sodann der Glaube, daß eine bestimmte Lehre wahr sei. Die in dem Glaubensacte mitinbegriffene Schlußfolgerung unterscheidet sich nach Vasquez von einer theologischen Beweisführung dadurch, daß sie unmittelbar gegründet ist auf das göttliche Zeugniß, während der Theologe bei seinen Schlüssen von einem Glaubensartikel ausgeht.[2]) Die nämliche Ansicht vertheidigt Lugo.[3]) Es ist gewiß die tiefere Auffassung, wenn Suarez behauptet, mit der Eigenthümlichkeit des Glaubens vertrage sich nicht, daß derselbe seinen Grund in einer Schlußfolge habe. Der Glaube ist wesentlich ein einfacher Act und stützt sich unmittelbar auf das göttliche Zeugniß. Dies letztere

---

[1]) Suarez ibid. disp. III. sect. 11. n. 6.

[2]) Comment. in primam partem. S. Thom. disp. V. cap. 3.

[3] De fide disp. VII. sect. 1.

verhält sich aber nicht zu dem Glaubensact, wie eine Prämisse sich zu ihrem Schlußsatz verhält, als ob der Glaube aus dem göttlichen Zeugnisse erst gefolgert werden müßte, etwa mittelst des folgenden Schlusses: Was immer Gott geoffenbart hat, ist wahr; aber Gott hat dieses geoffenbart, also ist es wahr. Vielmehr ist die Zustimmung, welche ich einer Glaubenswahrheit um des göttlichen Zeugnisses willen schenke, eine schlechthin unmittelbare. Daß eine solche möglich sei, läßt sich durch folgendes Beispiel erklären. Das Wesen des Glaubens nämlich bringt es mit sich, daß, um eine Wahrheit auf das göttliche Zeugniß hin mit übernatürlichem Glauben annehmen zu können, auch die Wahrhaftigkeit Gottes Gegenstand meines Glaubens sei; auch diese muß ich glauben, weil sie von Gott geoffenbart ist, und doch ist es augenscheinlich, daß der in jedem übernatürlichen Glaubensacte miteingeschlossene Glaube an die Wahrhaftigkeit Gottes nicht selbst wieder auf dem Weg der oben erwähnten Schlußfolge gewonnen werden kann. Denn es läßt sich offenbar kein höheres Princip ausfindig machen, aus welchem jener Glaube an Gottes Wahrhaftigkeit mittelst Schlußfolge abgeleitet werden könnte. Und gäbe es auch ein solches, so entstünde bezüglich desselben alsbald die nämliche Frage, wie seine logische Ableitung zu erklären sei, und so fort bis in's Unendliche. Das Zeugniß Gottes ist ja überdies gerade darum ein unfehlbares und legt allen die Verpflichtung auf, ihm Glauben zu schenken, weil Gott in ein und demselben Act, in welchem er eine Wahrheit bezeugt, auch zugleich Zeugniß ablegt von seiner eigenen Wahrhaftigkeit. Ebenso ist in der Offenbarung einer bestimmten Glaubenswahrheit jene selbst, d. h. die Thatsache der Offenbarung, mitgeoffenbart, so daß in ein und demselben Act, welcher einen bestimmten Glaubenspunkt annimmt, zugleich mitgeglaubt wird, daß er von Gott geoffenbart sei. Der Hauptgrund, weshalb der Glaube nicht seinen Grund in einer Schlußfolge haben kann, oder weshalb eine Schlußfolgerung gerade als solche nicht geeignet ist, Gegenstand eines übernatürlichen Glaubens zu sein, ist aber offenbar der, daß die Gewißheit eines auf solchem Weg gewonnenen

Glaubenssatzes nicht größer sein könnte, als jene des zu dem genannten Zwecke gebrauchten Vernunftschlusses, also jedenfalls eine nur natürliche wäre. [1])

Dagegen wird nun von Lugo bemerkt, die Gewißheit eines mittelst Schlußfolgerung gewonnenen Glaubensactes beruhe allerdings auf der Richtigkeit des Schlusses, aber daraus folge keineswegs, daß jene Gewißheit eine bloß natürliche sei. Denn könne die Gültigkeit der Schlußfolge in dem gegebenen Fall wohl auch auf natürlichem Wege erkannt werden, so sei doch thatsächlich die Erkenntniß derselben eine übernatürliche, welche durch das Licht des Glaubens bewirkt werde, ähnlich wie, um überhaupt eine geoffenbarte Wahrheit glauben zu können, auch die Wahrhaftigkeit Gottes von uns geglaubt werden müsse. [2]) Bei dieser Erklärungsweise jedoch, meint mit Recht Johannes a St. Thoma, kann von einer Schlußfolgerung eigentlich nicht mehr die Rede sein. Geschlossen nämlich wird etwas nur dann aus einem andern, wenn das letztere bekannter ist, als was daraus gefolgert werden soll. In der Hypothese des Cardinals Lugo aber sind beide, Ober- und Schlußsatz oder näher die Richtigkeit der Schlußfolge und die mittelst der letzteren erkannte Wahrheit gleich bekannt, weil beide im Lichte des Glaubens gesehen werden. Soll der Glaube, wie Lugo will, aus einer anderen übernatürlicher Weise erkannten Wahrheit abgeleitet werden, und soll diese Ableitung die Eigenschaft einer Schlußfolgerung haben, so darf die übernatürliche Erkenntniß der als Obersatz dienenden Wahrheit oder die der Richtigkeit der Schlußfolge nicht bloß eine Glaubenserkenntniß sein, sondern müßte dieselbe die höhere Klarheit einer übernatürlichen Evidenz für sich in Anspruch nehmen können. Damit aber, wie leicht einzusehen ist, wäre das innerste Wesen des Glaubens zerstört, indem derselbe fortan in einer klaren und evidenten Erkenntniß seinen Grund hätte, nicht mehr in einer dunklen Offenbarung. [3])

---

[1]) L. c. disp. VI. sect. 4. Cfr. disp. III. sect. 6. n. 8.

[2]) L. c. sect. 3. n. 34. 35.

[3]) Curs. theolog. in 2. 2. disp. I. a. 2. tom. VI. p. 12.

Muß nun dem Gesagten zufolge überhaupt von dem Begriff des christlichen Glaubens jener einer Schlußfolgerung fern gehalten werden, so ist damit zugleich der uns hier obliegende Beweis geliefert, daß aus zwei geoffenbarten Prämissen gefolgerte Schlußsätze, insoweit sie gerade als Schlußfolgerungen in Betracht kommen, sich nicht dazu eignen, Gegenstand eines übernatürlichen Glaubens zu sein. Darin stimmt auch Lugo mit uns überein.[1]) Dem Glauben, sagt er, ist es als einer theologischen Tugend durchaus wesentlich, daß er super omnia sei, d. h. es muß unser Geist der zu glaubenden Wahrheit mit unbedingter Gewißheit und gänzlicher Verläugnung seines eigenen Urtheils sich hingeben. Dieses ist selbstverständlich nur insoweit möglich, als der Grund unseres Glaubens das göttliche Zeugniß ist. In dem gegebenen Falle aber würde unsere Annahme des aus zwei geoffenbarten Prämissen gefolgerten Schlußsatzes nicht ausschließlich auf die göttliche Aussage sich stützen, sondern zum Theil auch auf unsere bloß natürliche Erkenntniß von der Richtigkeit unserer Schlußfolge.[2]) Das nämliche Urtheil gilt von dem dritten durch Melchior Canus angeführten Fall, nämlich wenn durch die Kirche eine Wahrheit definirt wird, welche nur insoweit aus dem Offenbarungsinhalt gefolgert werden kann, als zu einer in jenem enthaltenen Wahrheit noch eine andere, nur auf natürlichem Weg erkannte, als zweite Prämisse hinzugenommen wird. Eine aus einer geoffenbarten und einer nicht geoffenbarten Prämisse gefolgerte Wahrheit will Suarez auch dann nicht als eine Glaubenswahrheit anerkennen, wenn der Vernunftschluß nicht der Grund unserer Zustimmung, sondern bloß das Mittel ist, durch welches die in dem formellen Offenbarungsinhalt virtuell mitenthaltenen Wahrheiten (diese Ausdrücke in dem oben erläuterten Sinn genommen) dargelegt werden.[3]) Gerade so urtheilt

---

[1]) L. c. disp. I. sect. 13. §. 2. n. 287: Quando conclusio illata ex duabus revelatis creditur solum propter illas, non creditur de fide, sed solum est conclusio theologica.

[2]) L. c.

[3]) L. c. disp. III. sect. 11. n. 10.

auch Lugo. So weit auch, sagt er, die begriffliche Entfaltung des formell geoffenbarten Obersatzes von uns fortgesetzt wird, so stoßen wir doch niemals auf einen göttlichen Ausspruch, welcher mit unserem Schlußsatze gleichlautend wäre oder wenigstens uns bewegen könnte, jenen auf ein göttliches Zeugniß hin anzunehmen.[1])

Wären die durch Schlußfolge der Offenbarung entnommenen Wahrheiten schon Glaubenslehren, so würde ferner der Unterschied zwischen Glauben und Theologie gänzlich verwischt werden, welcher doch entschieden aufrecht erhalten werden muß.

Die Theologie ist nach St. Thomas eine Wissenschaft, also nicht Glaube; diesem entlehnt sie nur ihr Princip.[2]) Glaube und Theologie, lehrt Suarez, wurzeln beide in dem nämlichen Grunde, in der einen göttlichen Wahrheit; sie ist die Sonne, von welcher beide, Glaube und Theologie, ihr Licht empfangen. Aber hat der Glaube ein unmittelbares Zeugniß der göttlichen Wahrheit zu seinem Grunde, so kann sich die Theologie nur auf ein mittelbares berufen.[3]) Ihr Geschäft besteht ja gerade darin, den göttlichen Offenbarungsinhalt zu entwickeln und mittelst einer natürlichen Vernunftarbeit in seine einzelnen Momente zu zerlegen. Also nicht das Erkenntnißmotiv, nur die Erkenntnißquelle haben Glaube und Theologie mit einander gemein.

Der Glaube — so bestimmt den Unterschied Johann a St. Thoma — empfängt die ihm eigene Erkenntniß unmittelbar von Gott, die Theologie dagegen, als ein wissenschaftliches Erkennen, betritt den Weg des begrifflichen Denkens. Ihr Ausgangspunkt dabei sind die ausdrücklich durch Gott geoffenbarten Wahrheiten. Um aus ihnen das nur dunkel in der Offenbarung Enthaltene abzuleiten, muß die Theologie zwischen beidem, dem ausdrücklich und dem nur dunkel Geoffenbarten, einen nothwendigen, inneren Zusammenhang nachweisen. Theo-

---

[1]) L. c. §. 1. n. 261.

[2]) I. q. 1. a. 2; a. 5. ad 2. I. Sent. Prol. a. 3. solut. 2. et 3. In libr. Boet. de Trinit q. 2. a. 2. ad 4.

[3]) L. c. disp. III. sect. 11. n. 10.

logia autem est cognitio scientifica, seu certa, procedens ex formaliter revelatis, et inferens ea, quae mediate et virtualiter revelata dicuntur, tamquam deducta et connexa cum revelatis formaliter.[1])

Sind demnach die theologischen Schlußfolgerungen als solche noch keine Glaubenslehren, so ist damit zugleich dargethan, daß noch ein anderer, von der Wissenschaft verschiedener Factor eingreifen müsse, um die dogmatische Entwickelung zum Abschluß zu bringen. Dieser weitere Factor ist die Kirche. Wir sind mit dieser Einsicht bei dem Punkte angelangt, wo der oben nur kurz angedeutete Einfluß der Kirche auf das Werden des Dogma ausführlicher zu erklären ist. Die eine bestimmte Lehre aus der Offenbarung ableitende theologische Beweisführung hat nach dem Urtheil des Vasquez für den Theologen, welcher jenen Beweis führt, die nämliche Wirkung, welche eine dogmatische Definition der fraglichen Lehre für die ganze Kirche hätte; die einzige Verschiedenheit zwischen beiden Fällen sei die, daß die Entscheidung der Kirche alle Katholiken zu gläubiger Annahme der definirten Wahrheit verpflichten würde, während die nämliche Verpflichtung aus einer theologischen Schlußfolgerung nur für diejenigen erwachse, welchen die Beweiskraft derselben einleuchte.[2]) Gegen diese Ansicht verwahrt sich auf's entschiedenste Johannes a St. Thoma. Wie? so fragt er mit Recht; eine theologische Beweisführung, welcher nur die natürliche Gewißheit eines Vernunftschlusses zukommt, gelte soviel, als die unter dem besonderen Beistand des heiligen Geistes erlassene Entscheidung der Kirche? Und wenn wir uns einer kirchlichen Definition fügen, so thun wir dieses ja nicht deshalb, weil wir etwa die definirte Lehre für die richtige halten, sondern wir erkennen in der Entscheidung der Kirche das Urtheil des heiligen Geistes. Endlich würde der Theologe in seinem eigenen Dafürhalten eine genügende Glaubensregel haben, wenn, wie Vasquez will, seine Beweis-

---

[1]) Curs. theolog. in I. p. quaest. I. disp. 2. a 1. tom. I. p. 28.
[2]) Comment. in I. p. D. Th. disp. V. cap. 3.

führung die nämliche Wirkung für ihn hätte, wie eine kirchliche Definition.[1])

Eine der Ansicht des Vasquez schnurstracks entgegengesetzte Anschauung findet sich bei Molina. Er behauptet, daß eine aus der Offenbarung nur mittelbar gefolgerte Wahrheit, wie z. B. die Lehre von den zwei Willen in Christus, nicht nur vor der kirchlichen Definition noch keine Glaubenslehre sei, sondern auch dazu niemals erhoben werden könne, auch nicht durch einen Ausspruch der Kirche. Denn die Kirche, sagt er, habe ja von Christus nicht die Macht empfangen, etwas zu einem Glaubensinhalt zu machen, was es vorher nicht war; die ihr versprochene Gabe der Unfehlbarkeit schließe nur das eine Vorrecht in sich, in ihren Glaubensentscheidungen nicht irren zu können. Was werde aber im vorliegenden Fall durch die Kirche entschieden? Einfach dies, daß aus der göttlichen Offenbarung eine bestimmte Lehre geschlossen werden könne. Dadurch aber, daß die Kirche die Folgerung einer bestimmten Lehre aus der Offenbarung durch ihr unfehlbares Urtheil bestätige, höre jene Lehre keineswegs auf, eine aus der Offenbarung bloß gefolgerte zu sein. Oder werde sie dadurch etwa zum ausdrücklichen Inhalt derselben? Offenbar nicht. Wenigstens lasse es sich nicht beweisen, daß die Kirche von Christus die Macht empfangen habe, eine aus der Offenbarung nur gefolgerte Lehre in eine ausdrücklich und unmittelbar geoffenbarte umzuwandeln. Wenn demnach eine theologische Schlußfolgerung auch nach ihrer dogmatischen Definition durch die Kirche eine bloß gefolgerte Wahrheit bleibe und nicht zu einer unmittelbar geoffenbarten werde, so könne sie, wenn sie es vorher nicht war, auch nach der kirchlichen Entscheidung kein eigentlicher Glaubenspunkt sein.[2])

Dagegen lehrt nun Suarez, daß eine auch nur mittelbar und virtuell in der Offenbarung enthaltene Wahrheit durch die kirchliche Definition zu einer eigentlichen und formellen Glaubens-

---

[1]) L. c. a. 4. p. 34 seq.

[2]) Comment. in I. p. D. Th q. 1. a. 2. disp. 1. Venet. 1602. p. 7.

lehre und damit zu einem unmittelbaren Inhalt der göttlichen Offenbarung erhoben werde. Denn es ist Gott selbst, welcher mittelst der kirchlichen Entscheidung bezeugt, daß die durch die Kirche definirte Lehre die wahre sei. Und das göttliche Zeugniß gilt gleich viel, sei es nun, daß es Gott mittelbar durch die Kirche oder unmittelbar durch sich selbst ablege. Daraus folgt aber, daß die Definition der Kirche einen hinreichenden Glaubensgrund darbietet, auf welchen hin die von ihr definirte Lehre als durch Gott selbst bezeugt gläubig angenommen werden kann. Und zwar wird die von der Kirche definirte Lehre in der Form angenommen oder geglaubt werden müssen, in welcher sie definirt wurde. Nun pflegt aber die Kirche nicht allein auszusprechen, daß eine bestimmte Wahrheit aus anderen geoffenbarten Wahrheiten gefolgert werden könne, sondern sie entscheidet auch überdies, daß die von ihr definirte Lehre schlechthin als eine Glaubenswahrheit anzunehmen und als solche festzuhalten sei.[1]) Wird aber damit jene Lehre auch schlechthin und an sich durch Gott bezeugt, so ist dieselbe auch unmittelbar und an sich ein Glaubenspunkt.[2]) Damit eine Lehre dogmatisch definirt werden könne, lehrt anderwärts Suarez, dazu genügt es, wenn dieselbe auch nur implicite in Schrift und Tradition enthalten ist. Denn die bezüglich eines bestimmten Punktes dunklen Offenbarungsquellen können allmählich geklärt oder explicirt werden durch das im Laufe der Zeit unter der Leitung des heiligen Geistes über den fraglichen Lehrpunkt entschiedener sich geltend machende Gesammtbewußtsein der Kirche. Dazu tritt dann die ausdrückliche dogmatische Definition, welche wegen des der Kirche zugesicherten Beistandes des heiligen Geistes für uns die nämliche Bedeutung

---

[1]) Nachdem das 6. ökum. Concil erklärt hatte, die Lehre von den zwei Willen in Christus folge mit Nothwendigkeit aus jener von den zwei Naturen Christi, drückt es erst später die dogmatische Definition der ersteren Lehre mit den Worten aus: ὁρίζομεν ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν.

[2]) L. c. n. 11. Cfr. ibid. disp. VI. sect. 4. n. 9.

hat, wie eine göttliche Offenbarung.[1]) Diese hier ausgesprochene Ansicht kann sich zu ihrer Begründung auch darauf berufen, daß, wie der heilige Thomas und mit ihm alle Theologen lehren, der Widerspruch gegen eine von der Kirche definirte Lehre in jedem Fall als Ketzerei angesehen wird, obschon es vor jener kirchlichen Entscheidung erlaubt sein konnte, über die nämliche Lehre verschiedener Meinung zu sein.[2]) Daraus nämlich geht deutlich hervor, daß eben durch die kirchliche Definition, und zwar erst durch sie, die Lehren, über welche früher frei gestritten wurde, den Charakter eines eigentlichen Glaubenspunktes annehmen. Denn zu den charakteristischen Merkmalen der Häresis gehört ja gerade der unmittelbare Gegensatz gegen den Glaubensinhalt, weshalb eine Lehre, die einer nur mittelbar geoffenbarten Wahrheit widerspricht bloß als erronea censurirt wird.[3])

---

[1]) De Incarnatione pars 2. disp. III. sect. 6. n. 4: Ad hanc definitionem satis est, ut aliqua supernaturalis veritas in Traditione vel Scriptura implicite contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus Sanctus Traditiones explicat, vel Scripturam declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere, quae vim habet cujusdam revelationis, respectu nostri, propter infallibilem Spiritus Sancti assistentiam.

[2]) 2. 2. q. 11. a. 2. ad 3.

[3]) Suarez ibid. disp. XIX. sect. 2. n. 14: Manifeste sequitur, propositionem contrariam tali propositioni (nämlich einer, die aus der Offenbarung mit Evidenz gefolgert wird) non attingere gradum propositionis haereticae, quia non habet summam appositionem cum propositione fidei, qualis est immediata; quod autem sit erronea, manifestum est, quia post haereticam propositionem habet summam repugnantiam cum veritate fidei, scilicet, mediatam, per evidentem illationem, et ita distinguitur ab inferioribus gradibus propositionum damnabilium. Wobei jedoch bemerkt werden muß, daß eine mit Evidenz aus der Offenbarung gefolgerte Lehre in der Praxis wohl nicht leicht von Jemand geleugnet werden dürfte, ohne daß derselbe einer Ketzerei dadurch sich schuldig machte, indem mit Recht vorausgesetzt werden kann, daß eine solche Läugnung in den meisten Fällen nicht sowohl der Schlußfolge gilt, mittelst welcher die geläugnete Lehre aus der Offenbarung abgeleitet wird, als vielmehr der von Gott geoffenbarten Prämisse selbst. L. c. n. 15. Canus, De loc. theol. XII 6. praec. 8. pag. 677 seq.

Zu der oben entwickelten Ansicht bekennt sich auch Melchior Canus. Wenn die Kirche, sagt er, sei es auf einem Concil oder durch einen Beschluß des apostolischen Stuhles oder durch die übereinstimmende Lehre der Heiligen sich dahin ausgesprochen hat, es sei eine bestimmte aus der Offenbarung gefolgerte Wahrheit von allen Gläubigen anzunehmen; so gehört von nun an die letztere gerade so gut zu den katholischen Glaubenswahrheiten, wie wenn sie Christus ausdrücklich geoffenbart hätte.[1]) Denn die kirchliche Definition, bemerkt Lugo, bewirkt ja nur das Eine, daß die in der Offenbarung Christi von jeher einschließlicher Weise mitenthaltene Wahrheit nun auch ausdrücklich als Inhalt derselben erkannt werde.[2]) Obschon demnach die definirte Lehre erst mit ihrer Definition zu einem Gegenstande übernatürlichen Glaubens wird, so stützt sich doch der letztere nicht auf eine neue göttliche Offenbarung, sondern auf die alte, durch das unfehlbare Lehramt der Kirche deutlicher dargelegte oder explicirte. Nichts desto weniger läßt Lugo in dem vorliegenden Fall durch eine neue, wenigstens mittelbare Offenbarung Gottes das Motiv unseres Glaubens ergänzen. Eine solche neue mittelbare göttliche Offenbarung finde überhaupt jedes Mal statt, so oft uns Gott eine wenn auch schon früher von ihm geoffenbarte Wahrheit insoweit zu erkennen gebe, daß dieselbe fortan für uns ein Gegenstand übernatürlichen Glaubens sein könne.[3])

---

[1]) Loc. theol. XII. 6. praec. 2. p. 675.

[2]) L. c. disp. I. sect. 13. §. 1. n. 274: Ante illam definitionem Ecclesiae jam objectum hoc erat implicite et confuse a Deo revelatum, et accedente Ecclesiae definitione incipit apparere explicite, quomodo hoc objectum non solum in causa, sed in se ipso et formaliter contineretur in revelatione praeterita.

[3]) L. c. n. 272: Non nego enim, intercedere novam revelationem mediatam Dei, quae compleat motivum formale fidei: haec enim semper intervenit, quoties nobis proponitur sufficienter ex parte Dei ejus revelatio praeterita, sive haec fuerit antea explicita, sive non fuerit, quae revelatio mediata, cum concedatur a nobis, quando praedicator proponit sufficienter doctrinam fidei, a fortiori dabitur, quando Ecclesia tota in Concilio legitimo eam proponit.

Johannes a St. Thoma unterscheidet zwei Arten kirchlicher Glaubensentscheidungen. Bei der ersten Art gibt die Kirche einer bestimmten theologischen Schlußfolgerung ihre Gutheißung und erklärt, daß dieselbe der Glaubenslehre nicht zuwiderlaufe oder auch wohl ihr mehr entspreche, als die entgegengesetzte theologische Ansicht. Hier liegt keine eigentliche dogmatische Definition vor, und die also gut geheißene theologische Ansicht wird nicht als zum Glaubensinhalt gehörend, nicht als de fide, bestätigt. Dies geschieht dagegen bei der zweiten Art von Glaubensentscheidungen, nämlich wenn die Kirche einen Lehrsatz, welcher bisher nur den Charakter einer theologischen Schlußfolgerung hatte, förmlich zum Dogma erhebt. Eine derartige Glaubensentscheidung ist etwas ganz anderes, als die bloße Gutheißung einer wissenschaftlichen Beweisführung. Die Prüfung der bisherigen Leistungen der Theologen zum Behuf der schärferen Bestimmung des einen oder anderen Lehrpunktes und die Gutheißung dieser wissenschaftlichen Ergebnisse ist nur die Vorbereitung oder Einleitung zu der dogmatischen Definition des fraglichen Punktes. Aehnlich ließen die Apostel dem auf ihrer Synode gefaßten Beschluß eine sorgfältige Berathung und Untersuchung vorausgehen. Nachher aber motivirten sie ihre Entscheidung nicht mit den Ergebnissen jener zuvor angestellten Untersuchung, sondern einfach mit den Worten: visum est Spiritui Sancto et nobis. So verläßt die Kirche, wenn sie zu einer dogmatischen Definition schreitet, den Weg des wissenschaftlichen Erkennens und beruft sich auf das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes. Wäre eine dogmatische Definition bloß die kirchliche Sanction einer entwickelteren wissenschaftlichen Erkenntniß, so könnte dieselbe nur für die Theologen von Nutzen sein, und es hätte offenbar keinen rechten Sinn, wenn die Kirche unter Androhung des Anathems allen Gläubigen befiehlt, die als Dogma definirte theologische Anschauung, deren wissenschaftliche Bedeutung ja nur von den wenigsten begriffen wird, als Glaubenswahrheit anzunehmen. Es verräth überdies eine gänzliche Unbekanntschaft mit dem innersten Wesen des christlichen

Glaubens, wenn man behauptet, die Kirche suche die schließliche Begründung ihrer dogmatischen Entscheidungen in Gründen der Wissenschaft, denn in diesem Fall könnte Niemand dazu verpflichtet werden, die definirte Lehre zum Gegenstand seines übernatürlichen Glaubens zu machen. Um den Gläubigen eine solche Verpflichtung auferlegen zu können, muß die Kirche erklären, es sei die von ihr als Dogma verkündigte Lehre unmittelbar durch Gott geoffenbart. Daß dies zuvor noch nicht allgemein anerkannt war, thut gar nichts zur Sache, denn gemäß der Stiftung Christi ist gerade die Kirche das Organ, durch welches uns der Inhalt der Offenbarung kund werden soll.

Dem Lehramt der Kirche, fährt der genannte Theologe fort, entspricht eine besondere Gnade und diese bethätigt sich in Folgendem. So oft es nämlich das Wohl der Kirche erfordert, oder so oft ihr göttlicher Stifter aus uns unbekannten Gründen es für gut hält, daß der den Aposteln nach seinem ganzen Umfang übermachte Offenbarungsinhalt, welcher aber, wie früher gezeigt wurde, nicht in dem nämlichen Grade auch der ganzen Kirche mit einem Mal bekannt wurde, sich nun für diese in dem einen oder anderen Punkt deutlicher entfalte und bestimmter darlege — da verbreitet der heilige Geist ein helleres Licht über die bisher noch dunkel gebliebene Seite der Offenbarungslehre, und indem die Kirche von der ihr zu Theil gewordenen Erleuchtung durch den Mund ihres Hauptes auf Erden und der mit diesem vereinigten Bischöfe offenes und feierliches Zeugniß ablegt, läßt sie einen wenn auch an sich unmittelbar durch Gott geoffenbarten, aber für uns noch in Dunkel gehüllten Bestandtheil des göttlichen Offenbarungsinhaltes nun für alle Gläubigen klar und deutlich werden, so daß von nun an mittelst der kirchlichen Definition der heilige Geist auch für die einzelnen Christen die Wahrheit der definirten Lehre bezeugt und ihnen damit das übernatürliche Motiv an die Hand gibt, ohne welches sie nicht im Stande wären, jene als Glaubenswahrheit zu ergreifen. Auch der Papst selbst wird zu der entgültigen Definition einer Lehre nicht allein durch theologische oder anderweitige mensch-

liche Gründe bestimmt, sondern durch eine besondere Einwirkung des heiligen Geistes dazu angetrieben.

Aus den gegebenen Erklärungen wird es auf's neue klar, wie irrig es ist, wenn man unserer Auffassung der dogmatischen Entwickelung zum Vorwurf macht, daß sie der Kirche neue Offenbarungen zu Theil werden lasse. Die Kirche — dies ergibt sich auf das unzweideutigste aus der obigen Auseinandersetzung — kann nach unserer Lehre nie etwas für ein Dogma erklären, was nicht unmittelbar durch Gott geoffenbart ist. Dadurch unterscheidet sich eben die Gnade der Unfehlbarkeit von jener der Inspiration. Denn die inspirirten Schriftsteller brachten nicht nur Klarheit und Deutlichkeit in eine bereits gegebene, aber für uns noch dunkle Offenbarung, sondern sie waren vielmehr die Vermittler einer durchaus neuen göttlichen Kundgebung.[1])

Wenn aber die Kirche zum Zweck einer neuen Dogmenbildung keine neuen Offenbarungen empfängt, nichtsdestoweniger jedes neue Dogma unmittelbar auf göttlicher Offenbarung beruht und nach seiner Definition durch die Kirche nicht mehr betrachtet werden darf als ein nur mittelbar aus der göttlichen Offenbarung abgeleiteter Folgesatz; so entsteht unwillkürlich die Frage, wie denn jener Punkt der göttlichen Offenbarung, welcher als solcher oder als integrirender Bestandtheil der geoffenbarten Glaubenswahrheit erst mit der kirchlichen Definition allgemein von der Kirche anerkannt wird, gleichwohl in dieser sich fortgepflanzt habe von den Zeiten der Apostel, welchen der betreffende Lehrpunkt unmittelbar durch Christus geoffenbart worden ist, bis zu der erst nach vielen Jahrhunderten erfolgten dogmatischen Definition desselben? In den Schriften der Kirchenlehrer, so scheint es, kann der gesuchte Verbindungsfaden nicht gefunden werden. Denn gerade hier begegnen wir widersprechenden Erklärungen und Darstellungen später dogmatisch entschiedener Lehren. Will man also die fraglichen Offenbarungswahrheiten nicht in

---

[1]) L. c. in I. p. disp. II. a. 4. tom. I. p. 35 seq.

der Luft schweben lassen während der ganzen langen Zwischenzeit seit den Aposteln bis zu der kirchlichen Definition derselben, so scheint nur die von uns oben zurückgewiesene Annahme übrig zu bleiben, nämlich daß der überlieferte Lehrinhalt nach und nach ergänzt werde durch neue göttliche Offenbarungen. Wir müssen hier zurückgreifen nach der unserer früheren Darstellung zu Grund gelegten Unterscheidung einer fides explicita und implicita. Implicite, so antworten wir auf das so eben erhobene Bedenken, war die neu definirte Lehre seit den Aposteln ein Besitzthum der Kirche. Sie hat nicht seit den Aposteln bis zu ihrer dogmatischen Definition in der Luft geschwebt, noch ist sie erst später der Kirche durch Gott übermacht worden, sondern in der kirchlichen Predigt, wenn auch nur einschließlicher Weise, hat sie sich fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht. Dies ist der Sinn der berühmten Worte des Irenäus: Die apostolische Ueberlieferung ist aller Orten kund geworden (freilich bezüglich einiger Punkte nur einschließlicher Weise) und kann demnach in jeder Kirche wahrgenommen werden, wenn nur Jemand den guten Willen hat, sie kennen zu lernen. Hätten die Apostel, fährt er fort, die Absicht gehabt, daß ein Theil ihrer Lehre als Geheimlehre sich fortpflanze und deshalb nur einigen wenigen Vollkommenen bekannt werde, welche wären wohl jene wenigen Erwählten gewesen, wenn es nicht diejenigen Männer waren, welchen die Gründung der ersten Kirchen durch die Apostel anvertraut worden ist?[1]) Man braucht also die Wahrheit nicht außerhalb der Kirche zu suchen, welche in ihr so leicht zu finden ist. Denn es haben die Apostel das Vollmaß der ihnen kund gewordenen Wahrheit in die Kirche niedergelegt, gleichwie in ein kostbares Gefäß, auf daß alle, die da eines guten Willens wären, daraus schöpfen könnten den Trank des Lebens.[2]) Der apostolische Ursprung des kirchlichen Dogma ist der Grund seiner Unveränderlichkeit.[3]) Aber wie können wir die Lehre der Kirche

[1]) Adv. haeres. lib. III. cap. 3. n. 1.

[2]) Ibid. cap. 4. n. 1.

[3]) Ibid. cap. 12. n. 7: Ecclesia vero per universum mundum

kennen lernen? Wir müssen zu diesem Zwecke, sagt der genannte Kirchenvater, auf diejenigen hören, welche die Amtsnachfolger der Apostel sind und von denselben zugleich mit der bischöflichen Würde auch die untrügliche Gabe der Wahrheit nach dem Willen des Vaters überkommen haben.[1]) Dies ist die Grundlage, auf welcher die dogmatische Entwickelung sich zu vollziehen hat.

Die Kirche hat von der in Obigem derselben zuerkannten Vollmacht, eine Lehre, welche bisher bloß das Ansehen einer theologischen Ansicht hatte, zum Dogma zu erheben, in mehreren Fällen thatsächlich Gebrauch gemacht. Das Dogma von der Gültigkeit der Ketzertaufe z. B. kann sich nach dem Urtheil Augustins auf keine ausdrückliche apostolische Lehrbestimmung berufen. Es hängt nur auf das innigste zusammen mit anderen von den Aposteln ausdrücklich verkündigten Wahrheiten.[2]) Wir haben einen ähnlichen Fall in der auf dem sechsten allgemeinen Concil definirten Wahrheit von dem doppelten Willen in Christus. Denn es ist diese Lehre nach dem Urtheil des Petavius nicht ausdrücklich und unmittelbar in der heiligen Schrift und den Werken der Väter ausgesprochen, sondern kann daraus nur mittelbar, mittelst einer theologischen Schlußfolgerung, abgeleitet werden.[3])

---

ab Apostolis firmum habens initium in una et eadem de Deo et de Filio ejus perseverat sententia.

[1]) Ibid. lib. IV. cap. 26. n. 2: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt.

[2]) De baptismo lib. V. cap. 26: Cum ergo ipsis Apostolorum temporibus inveniamus fuisse quosdam, quibus una spes non erat, et unum baptisma erat; ex ipso fonte ita in nos ducitur veritas, ut appareat nobis sic fieri posse, ut cum sit una Ecclesia, sicut spes una, et baptisma unum; habeant tamen unum baptisma, qui non habent unam Ecclesiam, sicut illis etiam temporibus fieri potuit, ut baptisma unum haberent, qui unam spem non haberent.

[3]) De Incarnatione VIII. 7: Hoc autem (nämlich die Lehre von den zwei Willen in Christus) argumentandi genere eodem est proban-

Ferner hat das vierte Laterancocil gegen den Abt Joachim dogmatisch entschieden, daß die göttliche Natur weder zeuge, noch gezeugt sei, noch hervorgehe, sondern der Vater sei es, der da zeuge, der Sohn, der gezeugt werde, und der heilige Geist, der hervorgehe, so daß der Unterschied in den Personen sei, Einheit aber in der Natur. Gleichwohl wird diese Wahrheit nur auf dem Weg der theologischen Schlußfolge gefunden, und das Concil selbst bedient sich keines anderen Beweises zur Begründung seiner Entscheidung. Denn wird auch die göttliche Natur, so schließt das Concil, und nicht allein die Person des Sohnes als gezeugt gedacht, so hätte entweder der Vater einen Theil seines Wesens dem Sohn gegeben und einen Theil desselben für sich zurückbehalten, oder es wäre bei der Zeugung die Substanz des Vaters dergestalt auf den Sohn übergegangen, daß der Vater nichts davon behalten hätte. Beide Fälle aber sind gleich undenkbar. Denn im ersteren wäre das Wesen des Vaters auf Kosten der göttlichen Einfachheit getheilt worden, im zweiten wäre es gänzlich untergegangen. Hieraus zieht sodann das Concil den Schluß, daß der Sohn bei seiner Zeugung die Substanz des Vaters ohne irgend welche Verringerung derselben erhielt, daß Vater und Sohn die nämliche Substanz haben, daß endlich Vater und Sohn, sowie der von beiden hervorgehende heilige Geist eine und dieselbe Sache sind. [1])

Aehnlich verhält es sich mit dem dogmatischen Beschluß des zweiten allgemeinen Concils von Lyon, daß der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne ausgehe nicht wie von zwei Principien, sondern wie von einem Princip, nicht durch zwei Hauchungen, sondern mittelst einer einzigen Hauchung. Auch hier haben wir eine theologische Schlußfolgerung zum Dogma erhoben. Da nämlich nach dem christlichen Glauben

---

dum, quod sanctos Patres, tum singillatim, tum in synodis collectos adhibuisse constat, nempe ut ad sacrarum testimonia Litterarum et sanctorum responsa Patrum adjungatur ex iisdem confecta et conclusa ratiocinatio.

[1]) Concil. Lateran. IV. decret. cap. 2.

der Vater und der Sohn ein Gott sind, eine Macht und Weisheit, so sind beide nothwendig eines überall da, wo nach dem Ausdruck der Kirche der Gegensatz der Relation nicht im Wege steht,[1]) d. h. wo es nicht im Interesse des Unterschiedes der Personen, welcher bekanntlich durch die innergöttlichen Wechselbeziehungen oder Relationen zu Stande kommt, eine Mehrheit anzunehmen geboten ist. Bei der Hauchung des heiligen Geistes durch Vater und Sohn bleibt aber der persönliche Unterschied zwischen den beiden letzteren oder der Gegensatz ihrer Relationen gänzlich außer dem Spiel. Deshalb ist die spiratio activa nur ein einziger, dem Vater und dem Sohne gemeinsamer Act, gleichwie aus dem nämlichen Grunde das göttliche Wirken nach Außen nach der ausdrücklichen Lehrbestimmung der Kirche als ein den drei göttlichen Personen gemeinsames gedacht werden muß.[2])

Auch die von dem vierten Laterancocil sowie später durch das Tridentinum definirte Lehre von der Transsubstantiation, was ist sie anderes, als eine einfache theologische Schlußfolgerung? Denn findet sich jene Wahrheit auch nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift ausgesprochen, so wird sie doch von den Kirchenlehrern aus dem Schriftwort gefolgert, nämlich aus den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahles: Dies ist mein Leib u. s. w. Sind nämlich diese Worte im eigentlichen, und nicht nur in einem figürlichen Sinne zu verstehen, so folgt daraus unzweifelhaft die katholische Verwandlungslehre, indem die lutherische Impanationstheorie ausdrücklich ausgeschlossen wird durch den zu jenen Worten durch Christus gemachten Zusatz: Dies ist mein Leib, welcher für euch dahingegeben wird.

---

[1]) Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio, sagt Eugen IV. in dem Decretum pro Jacobitis.

[2]) Inseparabilia sunt opera Trinitatis, heißt in dem Symbolum fidei Concilii Toletani XI. v. J. 675, und die Lateransynode v. J. 649 befiehlt zu glauben unam eandemque Trium deitatem, naturam . . . voluntatem, operationem.

Daß die Kirche sich das Recht zuschreibt, eine theologische Schlußfolgerung zum Dogma zu erheben, folgt ferner aus der Beweisführung, welcher das Concil von Trient sich bedient zur Begründung der von ihm dogmatisch definirten Lehre von der Nothwendigkeit der Beichte. Aus der Einsetzung des Bußsacramentes, so spricht das Concil, habe die gesammte Kirche zu jeder Zeit die Ueberzeugung geschöpft, daß auch die Beichte durch Christus eingesetzt sei, und daß nach göttlichem Rechte für alle Christen eine Nothwendigkeit bestehe, alle nach empfangener Taufe begangenen Sünden im Einzelnen zu beichten. Diese Nothwendigkeit beweist sodann das Concil durch die folgende Schlußfolgerung. Christus hat vor seiner Himmelfahrt den Priestern als seinen Stellvertretern das Richteramt übertragen über alle von den Christen künftig zu begehenden Todsünden; die Priester sollten kraft der ihnen verliehenen Schlüsselgewalt die Sünden entweder nachlassen oder behalten. Dieses Gericht könnte aber von den Priestern offenbar nicht ausgeübt werden, noch könnten dieselben das den einzelnen Sünden entsprechende Strafmaß richtig bestimmen, wenn es genügte, die begangenen Sünden nur im Allgemeinen und nicht im Besonderen und Einzelnen den Priestern zu beichten. Hieraus schließt denn das Concil, daß die einzelnen Todsünden, deren sich Jemand nach fleißiger Selbstprüfung bewußt ist, und zwar auch die geheimsten, sowie alle die Sünde zu einer anderen machenden Umstände in der Beichte erklärt werden müssen.[1]) Mit dieser Erklärung hat

---

[1]) Sess. XIV. cap. 5. Indessen scheint bei genauerer Betrachtung der Sache der obige Schluß des Concils nicht ganz stichhaltig zu sein. Denn mit welchem Recht schließt man aus einem den Priestern übertragenen Richteramt auf die Nothwendigkeit der Beichte? Christus hätte ja auch ganz gut jenes priesterliche Gericht als ein freies und nicht als ein nothwendiges einsetzen können, so daß es den Christen frei gestanden hätte, ihre Sünden den Priestern zu beichten, oder auch nicht. Die Beichte wäre in diesem Fall immer ein Gnadenmittel, aber eben kein nothwendiges. Ferner hat ja Christus die Priester auch zu Richtern über die läßlichen Sünden bestellt, und doch folgt daraus keineswegs, daß die Vergebung

das Concil dogmatisch festgestellt, daß Joann. 20, 23 vom Bußsacrament, beziehungsweise von der Beicht die Rede sei. Gleichwohl war dies in früherer Zeit nicht allgemein anerkannt. Nach Hugo von St. Victor ist das Gebot der Beichte nicht durch Christus selbst gegeben und daher in den angeführten Schriftworten auch nicht miteingeschlossen. Warum, fragt Hugo, hat Christus den Gläubigen nicht befohlen, ihre Sünden zu beichten, da er doch seinen Jüngern die Vollmacht gegeben hat, die ihnen gebeichteten Sünden nachzulassen? Nach dem Urtheil Hugo's war es die Absicht Christi, daß wir aus eigenem Antrieb zur Beichte kommen sollten. Er wollte nicht, daß es den Anschein habe, als sei das Sündenbekenntniß in der Beichte ein

---

derselben nur mittelst der Beichte erlangt werden kann. Und wenn endlich das Concil für die Nothwendigkeit der Beichte den Grund anführt, daß jeder richterliche Urtheilsspruch eine genaue Kenntniß der streitigen Sache voraussetze, so beweist dies eben nur so viel, daß zur Ausübung des priesterlichen Gerichtes die Beichte der einzelnen Sünden nothwendig sei, dasjenige aber, worauf es hier allein ankommt, nämlich ob für jeden Christen die Nothwendigkeit bestehe, alle seine Sünden vor den Richterstuhl der Priester zu bringen — bleibt unentschieden. Nichtsdestoweniger ist die Beweisführung des Concils eine schlechthin durchschlagende. Dasselbe leitet nämlich die Nothwendigkeit der Beichte nicht bloß im Allgemeinen aus dem den Priestern übertragenen Richteramte ab, sondern insbesondere daraus, daß die Priester von Christus mit der Vollmacht betraut worden sind, je nach Ermessen die Sünden der Christen entweder zu vergeben oder zu behalten. Könnte nun eine Ausübung der ersteren Vollmacht, nämlich der des Sündennachlasses, allerdings auch dann sich verwirklichen, wenn die Beichte einem Jeden freistünde und nicht nothwendig wäre, so wäre doch in diesem Fall die zweite den Aposteln durch Christus verliehene Vollmacht, nämlich jene die Sünden zu behalten, schlechthin illusorisch. Denn ein Behalten der Sünden durch den Priester ist nur insofern denkbar, als derselbe unter gewissen Umständen zu bewirken im Stande ist, daß die Sünden nicht vergeben werden. Wäre nun die Beichte kein nothwendiges Gnadenmittel, so würden auch in dem Fall, wenn der Priester die Sünden nicht vergibt, dieselben gleichwohl nicht behalten werden. Denn es könnte dann Jedermann auch ohne seine Sünden zu beichten die Vergebung derselben durch die bloße Reue erlangen. Cfr. Suarez, De poenitentia disp. XVII. sect. 2. n. 13.

dem Menschen auferlegter Zwang. Deshalb richtet sich sein Befehl allein an die geistlichen Aerzte. Sie sollen zu jeder Stunde bereit sein, die zu ihnen kommenden von ihrer Krankheit zu heilen. Auch den Kranken eigens zu befehlen, ihre Aerzte aufzusuchen, hielt Christus mit Recht für überflüssig, von der ganz natürlichen Voraussetzung ausgehend, daß es jene wohl aus freien Stücken und noch dazu mit dem größten Eifer thun würden. Nachdem aber die Erfahrung gerade das Gegentheil gelehrt hatte, und weil die Kranken überall anstatt mit Eifer vielmehr nur sehr träge und wohl auch mit entschiedenem Widerwillen zu ihren Aerzten kamen, so sahen sich die letzteren selbst im Laufe der Zeiten dazu veranlaßt, die Kranken durch ein förmliches Gebot zum Gebrauche des ihnen durch Christus angebotenen Heilmittels zu verpflichten.[1]) In der Beichte, lehrt der heilige Bonaventura, muß ein Zweifaches unterschieden werden, ein formelles und ein materielles Element. Ersteres ist die priesterliche Lossprechung oder die Vollmacht loszusprechen und zu heilen, letzteres das Bekenntniß der Sünden oder die Entdeckung der Krankheit. Das erstere, nämlich die Gewalt der Schlüssel, ist durch Christus eingesetzt, die Beichte aber oder das Sündenbekenntniß hat Christus nicht unmittelbar eingesetzt, sondern bloß angedeutet. Zum Beweis der Behauptung, daß die Beichte nicht unmittelbar durch Christus eingesetzt ist, werden von Bonaventura vier Gründe angeführt. Einmal war es nicht nothwendig, da es fürwahr genügend scheinen konnte, dem Kranken das Heilmittel anzubieten. Zweitens würde das Beichten, wenn es uns durch Christus selbst wäre vorgeschrieben worden, nicht wenig von seinem inneren ethischen Werth verlieren. Denn eine Beichte, die aus Zwang geschieht, ist so ziemlich werthlos. Diese zwei Gründe, meint Bonaventura, reichen hin, die aufgestellte Ansicht wahrscheinlich zu machen. Er für seine Person legt aber noch mehr Gewicht auf einen dritten Grund. Christus,

---

[1]) De sacram. fidei lib. II. p. XIV. cap. 1. Mogunt. 1617. tom. III. p. 494.

so schließt Bonaventura, hatte als Gründer der Kirche in der Taufe ein Gnadenmittel eingesetzt, mittelst dessen alle Menschen die Sündenvergebung erlangen konnten. Hätte nun Christus noch außerdem die Beichte eingesetzt, um dadurch die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden zu erleichtern, so hätte die sichere Aussicht auf die Wiedererlangung der göttlichen Gnade und Freundschaft für viele Christen zu einer Versuchung werden können, indem voraussichtlich gar Manche in freventlichem Vertrauen auf die Gnade Gottes weniger eifrig die Sünde geflohen haben würden, als sie dieses gethan hätten, wenn die Wiederversöhnung mit Gott nicht so leichten Kaufes zu erlangen gewesen wäre. Anders gestaltete sich das Verhältniß, als nach erfolgter Gründung der Kirche die tägliche Erfahrung alsbald zu beweisen anfing, daß die Einsetzung eines zweiten, von der Taufe verschiedenen Mittels der Rechtfertigung für die meisten Christen ein dringendes Bedürfniß sei. Da haben nun die Apostel, um der unausbleiblichen Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit Vieler vorzubeugen, die Beichte eingeführt. Sie thaten dies kraft der ihnen von unserem Herrn verliehenen Schlüsselgewalt. Denn da die letztere Gewalt gerade in der den Aposteln ertheilten Vollmacht bestand, die Krankheit der Sünde zu heilen, so war in derselben selbstverständlich die Befugniß mit eingeschlossen, ein allgemeines, von Allen zu beobachtendes Heilverfahren vorzuschreiben oder gewisse Bedingungen festzusetzen, von deren Erfüllung die Erlangung der geistigen Gesundheit abhinge. Zu diesem Zwecke legten nun die Apostel, jedem Einzelnen die Verpflichtung auf, seine Sünden dem Priester zu bekennen, sich vor ihm zu demüthigen und von ihm die Lossprechung zu erlangen. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn oben gesagt wurde, es sei die Beichte von dem Herrn nur angedeutet und erst durch die Apostel förmlich eingesetzt worden. Ein weiterer Grund für die bisher entwickelte Annahme liegt darin, daß die Beichte ein bloßes Menschenwerk ist. Wenn ihr deshalb keine sacramentale Wirksamkeit zukommt, welche ausschließlich der Absolution eignet, so war es aus dem

nämlichen Grunde auch durchaus angemessen, daß die Einsetzung derselben den Aposteln überlassen blieb.[1]) Nach der Ansicht des Duns Scotus ist das Gebot der Beichte zwar ein göttliches, durch Christus den Aposteln überliefert, und von diesen der Kirche verkündigt; aber es kann dasselbe nicht wirksam aus der Bibel begründet werden, sondern beruht ausschließlich auf mündlicher Ueberlieferung.[2]) Wir glaubten diese Auffassungen vortridentinischer Theologen deshalb hier erwähnen zu müssen, weil dadurch schlagend dargethan wird, ein wie mächtiger Umschwung in der Behandlung der wichtigsten theologischen Fragen durch die tridentinischen Lehrbestimmungen bewirkt wurde. Dies geht nicht minder deutlich aus einem andern Fall hervor, welcher gleichfalls in die Geschichte der Lehre vom Bußsacrament gehört. Daß nämlich die Wirksamkeit des Bußsacramentes bis zur Tilgung der Sündenschuld hindurchdringe und nicht allein einen Strafnachlaß bewirke, ist seit dem Concil von Trient definirte Glaubenslehre. In der vortridentinischen Zeit aber, wie wir anderwärts ausführlich gezeigt haben,[3]) begegnen wir nur wenigen Theologen, welche auf die Höhe des tridentinischen Standpunktes sich zu erheben wissen. Also auch bezüglich jenes so wichtigen Lehrpunktes bekundet sich in und seit der einschlägigen conciliarischen Entscheidung ein namhafter Fortschritt des theologischen Bewußtseins.

Ein weiteres Beispiel der bisher besprochenen Art haben wir schließlich in der Geschichte der Lehre von der heiligmachenden Gnade. Es ist nämlich heute die feststehende Ansicht aller Theologen, daß die uns innerlich gerechtmachende Gnade etwas von den subjectiven Acten des Menschen Verschiedenes sei, nicht mit denselben vorübergehe, sondern als ein bleibender Zustand und damit als etwas Geschaffenes der Seele innewohne. Und

---

[1]) Lib. IV. Sent. d. 17. pars 2. a. 1. q. 3.

[2]) Lib. IV. Sent. d. 17. q. unic. n. 17. Lugdun. 1639. tom. IX. pag. 305.

[3]) Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente. München 1860

diejenigen Theologen mögen wohl Recht haben, welche behaupten, daß die erwähnte Lehre seit dem Concil von Trient im strengen Sinn ein kirchliches Dogma sei.[1]) Gleichwohl war es in der vortridentinischen Zeit noch gestattet, hierüber verschiedener Meinung zu sein. So hielt bekanntlich der Lombarde dafür, es sei die zuständliche Liebe nichts anderes, als der heilige Geist selbst, also nicht etwas Geschaffenes.[2]) Ferner erwähnt Innocenz III. ohne jede weitere Bemerkung, es seien die Theologen darüber uneins, ob in der Taufe den Kleinen eine zuständliche Gnade eingegossen werde, oder nicht.[3]) Und das Concil von Vienne erklärt bloß, daß die bejahende Ansicht die wahrscheinlichere sei und mit den Aussprüchen der Heiligen, sowie den Ansichten der modernen Theologen mehr übereinkomme. An letzterem Beispiel unter anderen erprobt sich die Richtigkeit der früher gegebenen Begriffsbestimmung des Dogma. Sich berufend auf die zwei Bedingungen, die nach unserer früheren Angabe bei jedem eigentlichen Dogma verwirklicht sein müssen, bemerkt Suarez, der Lehre von der zuständlichen Gnade habe vor dem Concil von Trient die eine jener Bedingungen gefehlt, nämlich die hinreichende kirchliche Bezeugung. Diese war in vorliegendem Falle erst mit einem ausdrücklichen Concilienbeschluß gegeben. Denn die Schriftstellen, sagt weiter Suarez, in welchen jene Lehre allerdings ihre Begründung finde, seien nun einmal nicht so ganz deutlich, weshalb vor ausdrücklicher Darlegung ihres Sinnes durch die Kirche die in ihnen enthaltene Lehre, obschon an sich dogmatischer Natur, gleichwohl noch nicht das öffentliche Ansehen eines Dogma gehabt habe.[4])

---

[1]) Suarez, De gratia lib. VI. cap. 3. n. 6: Censeo veritatem hanc esse definitam de fide a Concilio Tridentino, saltem in hoc sensu, quod gratia, qua sumus permanenter justi, est res aliqua creata, distincta ab actibus, et cessantibus illis in homine permanens.

[2]) Lib. I. sent. d. 17

[3]) L. 3. Decr. tit. 42, c. 3. Majores, de baptismo.

[4]) L. c. n. 3: Duobus modis aliquid esse potest de fide, sci-

Endlich hat auch die Geschichte der neuesten Zeit außer der bereits erwähnten dogmatischen Definition der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens und der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes noch einen anderen Fall aufzuweisen, in welchem wir das dogmatische Bewußtsein der Kirche gegenüber früheren Anschauungen sich verschärfen und deutlicher sich bestimmen sehen. Ich meine das neueste Stadium, in welches bekanntlich die Lehre von dem Spender des Sacramentes der Ehe in unseren Tagen getreten ist. Bekannten sich nämlich in früherer Zeit namhafte theologische Autoritäten zu der Ansicht, daß das Sacrament der Ehe durch den Priester gespendet werde, so dürfte diese Anschauung doch heut zu Tage als so ziemlich unhaltbar zu bezeichnen sein, im Hinblick auf die in neuester Zeit erfolgten ausdrücklichen Erklärungen der Kirche über das Verhältniß des in der Ehe enthaltenen natürlichen Vertrages zu der sacramentalen Würde derselben. Aus der katholischen Wahrheit von der Erhebung der Ehe zu einem Sacrament des neuen Bundes folgert nämlich Pius IX., daß jede zwischen Christen geschlossene Ehe nothwendig ein Sacrament sei, daß von einem ehelichen Bündnisse die Eigenschaft des Sacramentes nimmermehr getrennt werden könne. [1]) Aus der von dem Papst ausgesprochenen Untrennbarkeit des Ehevertrages und Ehesacramentes folgt aber mit Nothwendigkeit, daß diejenigen, welche den ehelichen Vertrag schließen, damit auch zugleich das Sacrament der Ehe vollziehen.

---

licet, vel in se, vel quoad promulgationem et sufficientem propositionem universae Ecclesiae factam. Cum ergo negamus, hoc fuisse de fide ante Concilium Tridentinum, hoc posteriori modo intelligendum est.

[1]) Allocutio habita in consistorio secreto die 27. Sept. 1852: Inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum ... a conjugali foedere sacramentum separari nunquam posse. Denzinger, Enchiridion, n. 1501.

§. 7. Der Begriff der Dogmengeschichte.

Durch die bisherigen ausführlichen Erörterungen sind wir nun in den Stand gesetzt, zu einer schärferen Begriffsbestimmung der Dogmengeschichte zu schreiten.

In der dogmatischen Entwickelung, deren Darstellung der Wissenschaft der Dogmengeschichte obliegt, muß vor allem ein zweifaches Moment wohl unterschieden werden. Es ließ uns nämlich unsere ganze bisherige Untersuchung die Eigenthümlichkeit des dogmatischen Fortschrittes gerade in einem Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit erkennen. Auch bei der katholischen Dogmenbildung kommt wiederum das Gesetz zur Geltung, nach welchem die ganze große subjective Seite des katholischen Systems oder die Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt begrifflich zu vollziehen ist. Dieses Grundgesetz, in welchem gegenüber den mannigfaltigen Standpunkten einer Afterphilosophie das auszeichnende Merkmal der katholischen Weltanschauung erblickt werden muß, ist das einer dynamischen Wechseldurchdringung göttlicher und geschöpflicher Wirksamkeit. Es ist natürlich hier nicht der Ort, im Einzelnen zu zeigen, wie gerade in jenem Gesetze die Eigenthümlichkeit des katholischen Standpunktes sich ausprägt. Es sei nur flüchtig bemerkt, daß eben hier der Schlüssel liegt zu einem tieferen Verständniß der ganzen christlichen Heilsordnung. Gnaden- und Sacramentenlehre haben hier ihren Wurzelbegriff. Ohne die rechte Würdigung des angedeuteten Gedankens bleibt der katholische Begriff der Kirche ein ungelöstes Räthsel. Wenn demnach die ganze operatio Dei ad extra, in der Linie der Natur wie in jener der Uebernatur, nach dem e i n e n großen Gesetze sich vollzieht, so ist es durch die Natur der Sache selbst geboten, daß dasselbe seine Bethätigung auch bei der kirchlichen Dogmenbildung finde, welche ja ein wichtiges Glied ist in der Kette der göttlichen Heilsthaten.

Diesem der ganzen dogmatischen Entwickelung zu Grunde

liegenden Gesetze, welches in unserer obigen Untersuchung ausführlich erörtert worden ist, muß der Dogmenhistoriker bei seiner Darstellung Rechnung tragen. Er wird vor allem bei jedem einzelnen Dogma, dessen Geschichte er zu erzählen unternimmt, den inneren Gang des dogmatischen Fortschrittes, den rothen Faden der Entwickelung und die geheime Triebfeder der theologischen Bewegung sich klar zu machen haben. Die Lichtpunkte, an welchen derselbe bei diesem wichtigen Geschäfte sich zu orientiren hat, sind die von Zeit zu Zeit zur Bestätigung oder Abwehr einer in der Kirche sich geltend machenden Anschauungsweise in das Getriebe der theologischen Thätigkeit endgültig eingreifenden Aussprüche des die Kirche regierenden heiligen Geistes, wie diese niedergelegt sind in den feierlichen Glaubensentscheidungen der Kirche. In den letzteren haben wir die eigentlichen Träger der dogmatischen Entwickelung. Sie sind aber ferner gleichsam die Knotenpunkte, in welche die Fäden der mannigfaltigsten Bestrebungen und Richtungen zusammenlaufen. Deshalb ist es die weitere Aufgabe des Dogmenhistorikers, die geheimen Beziehungen aufzuweisen, welche zwischen jenen göttlichen, in den kirchlichen Glaubenserklärungen sich kundgebenden Urtheilssprüchen und der geistigen Richtung, den religiösen Bedürfnissen einer ganzen Zeit bestehen. Bei dieser Behandlungsweise wird die Darstellung des dogmatischen Fortschrittes eine wahrhaft lebendige und fruchtbare. Es eröffnet sich damit ein tieferer Einblick in die innere treibende Kraft der Kirchengeschichte, und verbreitet sich ein neues Licht über die wunderbare Führung der Kirche durch ihren göttlichen Stifter. In jeder neuen Glaubensentscheidung bethätigt sich die Kirche auf's neue als die große mystische Erziehungsanstalt zur Förderung und Vollendung der übernatürlichen Vereinigung des Menschen mit Gott. Dieser gottmenschliche Zug, der durch das ganze innere Leben der Kirche hindurchgeht, muß auch bei einer wissenschaftlichen Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwickelung zur Anerkennung kommen.

Jenes pädagogische Einwirken des heiligen Geistes auf die theologischen Strebungen einer Zeit vollzieht sich auf gar mannig-

faltige Weise und in mehrfacher Abstufung. Der unterste Grad der kirchlichen Bezeugung einer Lehre[1]) ist der, wenn die Kirche die Verbreitung derselben einfach zuläßt. Dies ist die Bedeutung der gewöhnlichen kirchlichen Approbation eines Buches. Die Kirche gibt da bloß die Erlaubniß zu seiner Veröffentlichung, ohne eine ausdrückliche und positive Bezeugung seines Inhaltes damit zu verbinden. Eine solche Approbation will nur so viel besagen, daß ein bestimmtes Buch nach dem Dafürhalten der es approbirenden kirchlichen Behörde keinen Irrthum im Glauben enthalte. Diese in einer bloßen Zulassung bestehende, rein negative Bezeugung durch die Kirche kommt überhaupt allen Büchern zu, welche nicht im Index librorum prohibitorum stehen oder nicht anderweitig durch die Kirche verboten sind.[2]) Auch wenn die Kirche unter Androhung der Excommunication es verbietet, eine bestimmte Lehre als einen Irrthum im Glauben zu bezeichnen, so liegt auch hierin noch kein positives Zeugniß für die Probabilität der fraglichen Lehre.[3]) Der zweite Grad der kirchlichen Bezeugung einer Lehre ist dann gegeben, wenn der eine oder andere Theologe nach und nach zu besonderem Ansehen in der Kirche gelangt, so daß anerkanntermaßen und kraft eines stillschweigenden Uebereinkommens seine Ansichten schwerer in die Wagschale fallen, als die anderer Theologen. Hierher gehört auch der Fall, wenn der apostolische Stuhl, wie dieses in früherer Zeit öfters geschah, die Errichtung eigener Katheder zur Fortpflanzung der Lehre eines bestimmten Theologen ausdrücklich gutheißt. So gab es bekanntlich und gibt es zum Theil noch heute eigene Lehrstühle für die Theologie des heiligen Thomas, für die des Scotus, für jene der Nominalen u. s. w. Durch die Gutheißung der Gründung solcher Lehrstühle gibt

---

[1]) Vgl. über diese Grade Card. Zigliara, Il dimittatur, Rom. 1881, nach Piccinardi, De approbatione doctrinae S. Thomae Aquinatis, Padua 1683.

[2]) Cfr. Joannes a St. Thoma, De approbat. doctrin. D. Thom. disp. I. a. 1. p. 134.

[3]) Suarez, De Incarnatione pars II. disp. III. sect. 6. n. 6.

die Kirche schon deutlicher zu erkennen, daß die mittelst derselben fortzupflanzenden theologischen Richtungen dem kirchlichen Geiste nicht zuwiderlaufen. Und gerade darin, daß der Art Gründungen nicht nur in einer Richtung, sondern zu Gunsten verschiedener Standpunkte gutgeheißen werden, bethätigt sich die der Kirche eigene, ächt katholische Freisinnigkeit. Es ist schon ein viel höherer Grad kirchlicher Bezeugung, wenn die Schriften einzelner Kirchenväter ausdrücklich von der Kirche angenommen und bestätigt werden. Dieses geschah durch das oben erwähnte Decret von Papst Gelasius, ferner auf der fünften allgemeinen Synode, auf der Lateransynode unter Martin I., auf der römischen Synode im Jahre 745, auf dem Concil von Valence im Jahre 855. Die eigenthümliche Wirkung dieses höheren Grades kirchlicher Bezeugung besteht darin, daß die also von der Kirche angenommenen Schriften auch in dem öffentlichen Officium gelesen werden dürfen. Noch viel entschiedener bezeugt die Kirche die Lehre eines Theologen, wenn sie ihn zum Doctor Ecclesiae erhebt. Hier nämlich werden nicht nur die Werke desselben im Allgemeinen als kirchlich angenommen, sondern die Kirche gibt überdies durch eine solche Ernennung ihren ausdrücklichen Willen zu erkennen, daß die Lehre des von ihr zum Doctor Ecclesiae erhobenen Theologen dem theologischen Unterricht zu Grunde gelegt, sowie in Predigten oder bei sonstigen Gelegenheiten angeführt und benützt werde.[1]) Die Erhebung eines Theologen zum Kirchenlehrer setzt demnach die Prüfung und ausdrückliche Gutheißung seiner Lehre seitens der Kirche voraus. Die Kirche kann aber noch weiter gehen in der Bezeugung der Lehre eines

---

[1]) So sagt Sixtus V. in dem Decret, welches den heiligen Bonaventura zum Doctor Ecclesiae erhebt, von den Schriften desselben: Ut aliorum Ecclesiae Doctorum, qui eximii sunt, non modo privatim, sed publice in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus, omnibusque aliis ecclesiasticis studiis, christianisque exercitationibus citari, proferri, atque cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus.

Theologen. Sie kann z. B. ausdrücklich erklären, daß sie in einzelnen Punkten die Lehre eines bestimmten Theologen zu der ihrigen mache, daß jene Lehre die Frucht sei einer besonderen Eingebung des heiligen Geistes. Bekanntlich ist mit großer Heftigkeit darüber gestritten worden, ob und in wie weit die Gnadenlehre Augustins einen Anspruch habe auf die Ehre des hier erwähnten höheren Grades kirchlicher Bezeugung. Haben die Jansenisten mit der Autorität Augustins gefährlichen Mißbrauch getrieben, so sind auf der entgegengesetzten Seite im Interesse einer gewissen theologischen Richtung mehrfache Versuche gemacht worden, den Werth und die Bedeutung der glänzenden Zeugnisse der Kirche zu Gunsten der Lehre Augustins, wie dieselben in einer langen Reihe päpstlicher Erklärungen vorliegen, über Gebühr abzuschwächen.[1]) Es ist selbstverständlich hier nicht der Ort, über die Tragweite jener gutheißenden Aussprüche ein Urtheil zu fällen. Wir erlauben uns indessen nur einen einzigen Gewährsmann anzuführen, welchen wohl Niemand, der überhaupt mit dem Stand der Frage einigermaßen vertraut ist, einer parteiischen Eingenommenheit für Augustin bezichtigen dürfte. Es ist dies der mehrerwähnte Suarez. Die päpstlichen Zeugnisse für die Lehre Augustins, urtheilt Suarez, gelten offenbar nur insoweit durch dieselbe die Geheimnisse unseres Glaubens erklärt und bewiesen werden. Daß übrigens die Lehre Augustins ihrem dogmatischen Inhalte nach zu jeder Zeit hoch in Ehren stand und seitens der Päpste die höchsten Lobsprüche erntete, darf nicht befremden, denn die römische Kirche, sagt Suarez, hat ja gerade unter der Führerschaft Augustins die Feinde der Gnade Christi auf's Haupt geschlagen. Aber hat nun die Kirche die Gnadenlehre Augustins in dem Grade zu der ihrigen gemacht, daß, wer in dem einen oder anderen Punkt von jener abwiche, damit zugleich von der katholischen Lehre sich entfernen würde? Allerdings, antwortet Suarez, wenn es sich

---

[1]) Cfr. Noris, Vindiciae Augustinianae cap. 6—8 und Schäzler, Introductio in theol. dogmat. Ratisb. 1882. p. 198 ff.

um einen jener Punkte handelt, in welchen nach der oben gebrauchten Unterscheidung die Lehre Augustins von der Kirche approbirt ist. Bei den anderen Lehrbestimmungen Augustins aber muß darauf gesehen werden, in wie weit sie mit den von der Kirche approbirten Punkten seiner Lehre zusammenhängen. Ist dieser Zusammenhang irgendwo ein nothwendiger, so ist die fragliche Lehrbestimmung gleichfalls wenigstens indirect durch die Kirche approbirt und verdient als solche den Vorzug vor anderen Auffassungsweisen. Und zwar richtet sich der Grad der Gewißheit einer derartigen Lehrbestimmung nach jenem der Gewißheit des nothwendigen Zusammenhanges derselben mit anderen von der Kirche ausdrücklich approbirten Punkten der augustinischen Gnadenlehre. Uebrigens, meint Suarez, schon der auszeichnenden Gaben wegen, mit welchen Gott den heiligen Augustin zu einem Vorkämpfer für die katholische Wahrheit von der Gnade eigens ausgerüstet habe, würde es eine nicht geringe Vermessenheit sein, wenn ein einzelner Theologe eine von Augustin als Lehre der Kirche vertheidigte Ansicht mit Geringschätzung behandelte, sollte es auch wirklich nicht mit voller Gewißheit feststehen, daß die Kirche die fragliche Anschauung als die ihrige anerkennt. Ein hinreichender Grund, um in der Lehre von der Gnade die Ansicht Augustins aufzugeben, wäre nach dem Urtheil des Suarez allein dann vorhanden, wenn derselben die übereinstimmende Ansicht der anderen Väter oder eine Entscheidung der Kirche entgegenstünde.[1]) Der höchste Grad kirchlicher Bezeugung ist

---

[1]) De gratia prolegom. VI. cap. 6. n. 14—18. So urtheilen aus der nämlichen Schule Vasquez in 1. 2. disp. 190. cap. 6. n. 37. und Petavius, De Deo lib. IX. cap. 6. n. 1. Der letztere sagt da von Augustin: cujus de gratia sententia quotquot deinde consecuti sunt Patres ac Doctores, tum vero Ecclesiae Romanae praesules, praesulumque conventus aliorum ratam et catholicam esse judicarunt; ut hoc satis magnum putarent veritatis argumentum, quod ab Augustino positum ac decretum esse constaret. Paucos dumtaxat recentiores excipio, qui in electione potissimum ad gloriam vel praedestinatione pertractanda ultro se ab Augu-

aber endlich der, wenn die Kirche die eine oder andere Lehrausführung eines bestimmten Theologen geradezu als Glaubenslehre bezeichnet. So wurde in der ersten Sitzung der Synode von Ephesus der zweite Brief Cyrills an Nestorius von allen anwesenden Bischöfen für übereinstimmend mit dem nicänischen Symbolum erklärt. Die nämliche Ehre widerfuhr dem dogmatischen Schreiben Leo's an Flavian. Schon in der zweiten Sitzung des Concils von Chalcedon hatten die Bischöfe auf die Vorlesung jenes Briefes mit dem Rufe geantwortet: „Das ist der Glaube der Väter, das der Glaube der Apostel!" Und das Glaubensdecret der nämlichen Synode erklärt, es sei den Glaubensbekenntnissen von Nicäa und Constantinopel und den von der Synode angenommenen Briefen des heiligen Cyrillus an Nestorius und an die Morgenländer außerdem noch der an Flavian gerichtete Brief des heiligen Erzbischofs Leo von Rom als mit der Lehre des heiligen Petrus übereinstimmend und als eine Säule gegen alle Ketzer durch die Synode beigefügt worden zur Bestätigung der orthodoxen Dogmen. Ferner sind die auf der zweiten Synode von Orange definirten 25 capitula bald mehr, bald weniger buchstäblich den Schriften Augustins entlehnt.[1]) Schließlich wurde dieser höchste Grad kirchlicher Bezeugung dem Briefe des Papstes Agatho zu Theil von Seiten der sechsten allgemeinen Synode.

Der Stufengang, in welchem die katholischen Glaubenswahrheiten zu der Würde eines Dogma gelangt sind, ist selbstverständlich bei den einzelnen ein sehr verschiedener. Die einen haben fast alle die aufgezählten Grade kirchlicher Bezeugung nach und nach durchlaufen, über andere hat das kirchliche Bewußtsein gleich von Anfang an so entschieden sich ausgesprochen,

---

stini opinione discessisse profitentur ... alii porro ne tantum a se pondus auctoritatis abjudicarent, Augustinum quoquo modo trahere in partes suas conati sunt, et contra quam omnis retro antiquitas instituit, illius interpretari sententiam.

[1]) Die betreffenden Stellen bei Augustin, welchen die Capitel von Orange entnommen sind, siehe bei Hefele, Conciliengeschichte (1) II. 706 ff.

daß sie mit einem Mal den Gipfelpunkt kirchlicher Geltung erreicht haben. Eine genetische Darstellung der Dogmengeschichte hat nun bei jedem einzelnen Dogma den Stufengang seiner Entwickelung anschaulich zu machen. Es muß mit anderen Worten von dem Dogmenhistoriker gezeigt werden, auf welche Weise die einzelnen von der Kirche als Dogma festgehaltenen Wahrheiten zu ihrem dogmatischen Ansehen gelangt sind. Dieser Nachweis ist nicht gleichbedeutend mit der dogmatischen Begründung einer Lehre. Hier gilt es allein, das thatsächlich bestehende dogmatische Ansehen derselben theologisch zu rechtfertigen, und zu diesem Zwecke ihre wissenschaftliche Ableitung aus der geschriebenen oder mündlich überlieferten Quelle des christlichen Dogma zu vollziehen. Dabei stellt sich der Dogmatiker mit Recht auf den Standpunkt des heutigen theologischen Bewußtseins der Kirche. Er sieht da die Offenbarungswahrheit in dem helleren Lichte, welches als die Frucht langwieriger dogmatischen Kämpfe heut zu Tage über dieselbe verbreitet ist. Damit aber das Gewicht des dogmatischen Beweises richtig gewürdigt werde, ist es unerläßlich, auch diesen heutigen Stand des theologischen Bewußtseins der Kirche, dessen Einfluß auf die dogmatische Beweisführung nicht verkannt werden darf, wissenschaftlich zu rechtfertigen. Dies thut nun der Dogmenhistoriker, indem er das kirchliche Bewußtsein über einen bestimmten Lehrpunkt nicht nur als ein gegebenes auffaßt, sondern dasselbe in seinem Werden darstellt. Damit wird die heutige kirchliche Auffassung der Offenbarungslehre gegenüber den Standpunkten einer älteren Zeit als die höhere erkannt. Daß aber das Gewicht des dogmatischen Beweises erst jetzt recht sich geltend macht, ist unschwer einzusehen. Wenn man nämlich bei jenem Beweise nicht von einer lebendigeren Idee der Kirche ausgeht, wenn die letztere nicht als die leitende und treibende Kraft der dogmatischen Entwickelung begriffen wird, so bleiben die einzelnen Urkunden, aus welchen der Beweis zu führen ist, aus dem Zusammenhang herausgerissen, in welchem allein ihre Beweiskraft richtig gewürdigt werden kann. Soll der Traditions-

beweis nicht bloß ein philologischer Versuch sein, so muß der Schlüssel zu einer richtigen Würdigung der einzelnen Beweisurkunden in dem Geiste der Kirche gesucht werden, welche von Gott die eigene Gabe empfangen hat, die Schätze der göttlichen Offenbarungswahrheit mehr und mehr für uns zu erschließen. Bei manchen Lehrpunkten ist der Traditionsbeweis geradezu ungenügend, wenn man nicht zu dem todten Buchstaben der dogmatischen Quellen als ein weiteres Beweismittel die Auffassung derselben durch die Kirche hinzunimmt. Dies gilt z. B. von dem Traditionsbeweis für die einzelnen Sacramente. Oder es kann die Anschauung eines Kirchenvaters nur dadurch, daß sie gedeutet wird im Lichte des kirchlichen Bewußtseins ihrer Zeit, eingereiht werden als ein organisches Glied in die Kette der kirchlichen Tradition. Diesen wichtigen Factor der dogmatischen Beweisführung, welcher in dem kirchlichen Bewußtsein einer jeden Zeit gegeben ist, hat nun die Dogmengeschichte dem Dogmatiker an die Hand zu geben.

Nach den obigen Bemerkungen wird der Begriff einer Wissenschaft der Dogmengeschichte unschwer sich bestimmen lassen. Dieselbe ist von katholischem Standpunkte aus die wissenschaftliche Darstellung des unter dem unfehlbaren Beistande des heiligen Geistes allmählich tiefer gehenden Eindringens des Geistes der Kirche in die göttliche Offenbarungswahrheit.

Dr. J. Körber jr.,

Maria im System der Heilsökonomie,

auf thomistischer Basis dargestellt. gr. 8. 3 M.

Der Inhalt ist in sieben Abhandlungen eingetheilt. Die 1. grundlegende Abhandlung: „Maria Gottesmutter" entwickelt den Wurzel- und Centralvorzug Marien's, auf welchen alle übrigen Vorzüge derselben hinzielen oder sich zurückbeziehen. Die 2.: „Maria Jungfrau" behandelt die eminente Jungfrauschaft Marias in ihren Beziehungen zur göttlichen Mutterschaft; die 3. aber: „Maria die Gnadenvolle" den dieser Mutterschaft entsprechenden Gnadenreichthum. Der eigenthümliche Charakter der Gnade Maria's wird in der 4. Abhandlung dadurch beleuchtet, daß Maria nach der Auffassung der Kirche in der hl. Schrift als die „geschaffene Weisheit" gezeichnet werde, und sofort in der 5. Abhandlung: „Maria die Makellose" specieller bestimmt in der Richtung auf die dadurch bewirkte vollkommene Freiheit von aller Sünde. Dann schildert die 6. Abhandlung: „Maria die Ursache unseres Heiles" die Theilnahme Maria's am Erlösungswerke und an der Vermittlung der Gnade für die übrigen Menschen. Die 7. Abhandlung endlich: „Regina coeli" führt Maria in ihrer himmlischen Herrlichkeit vor und schließt mit einer sinnigen und schwungvollen Reflexion über den Inhalt der lauretanischen Litanei, welche in einem wunderbaren Systeme die Vorzüge Maria's darstelle.

Diese Eintheilung umfaßt in zweckmäßiger Weise so ziemlich Alles, was in der Marialogie zur Sprache kommen kann. Die Ausführung bietet vieles Gute und Schöne, Manches, was man in andern marialogischen gar nicht, oder doch nicht in gleicher Gestalt und Ausführlichkeit findet. Rundschau X. 2.

Schriften von und über den heiligen Thomas von Aquin.

Thomas von Aquin, der Engel der Schule. Betrachtungen über drei Wege des geistlichen Lebens. Nach der Zusammenstellung des P. Massoulié bearb. von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 1 M.

— — des h., Gebet des Herrn und der englische Gruß. Aus dem Latein. übers. v. W. Reithmeier. 8. 50 Pf.

— — das apostolische Glaubensbekenntniß, das Vater Unser und Ave Maria erklärt. Nach dem latein. Originale neu bearbeitet. Min.-Ausg. 75 Pf.

— — Himmelsleiter, oder Uebung der vorzüglichsten Tugenden. Bearbeitet und herausgegeben von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 50 Pf.

— — Predigten auf das ganze Kirchenjahr. Aus dem Lat. übers. von F. N. Oischinger. gr. 8. 4 M. 50 Pf.

Thomae Aquinatis expositio symboli apostolorum scil. **Credo** in deum, orationis dominicae vid. **Pater noster** et salutationis angelicae scil. **Ave Maria.** Min.-Ausg. 75 Pf.

— — opuscula selecta. Ed. nova. 2 vol. 12. 4 M.

Gloßner, Dr. M., Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des **heiligen Thomas.** Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. 2 Bde. 8. 10 M. 80 Pf.

Werner, Prof. Dr. K., der h. Thomas von Aquino. 1r Band: **Leben** und **Schriften** des heiligen **Thomas Aquinas.** gr. 8. 10 M. 80 Pf. 2r Band: **Die Lehre** des heiligen **Thomas Aquinas.** 9 M. 90 Pf. 3r Band: **Geschichte** des **Thomismus.** 10 M. 80 Pf.

In demselben Verlage ist ferner erschienen:

A. Gratry,

Studien. I. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß Gottes.**

Nach der fünften Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. Mit einer Beigabe: Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit von demselben Verfasser. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

Studien. II. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit.**

Nach der dritten Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

Studien. III. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß der Seele.**

Nach der zweiten Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

„Die rasche Verbreitung der Gratry'schen Werke in Frankreich spricht für deren Vorzüglichkeit, noch mehr aber der höchst bedeutsame Umstand, daß sie bald nach ihrem ersten Erscheinen von der Academie zu Paris auf Antrag Guizot's gekrönt wurden. Auch der heilige Vater hat dem Verfasser in einem Schreiben vom 10. Juni 1851 seine Anerkennung gezollt, und der Bischof von Nismes in einem Pastoralschreiben an den Klerus die „Abhandlung Gratry's von der Erkenntniß Gottes ein wahres Prachtstück von Weisheit, Gelehrsamkeit, Beweiskraft und selbst „Poesie" genannt. Es begreift sich, daß ein Werk, welches in Frankreich mit einem wahren Jubel aufgenommen wurde, auch in Deutschland nicht unbekannt bleiben konnte; und um es hier einem möglichst großen Publikum zugänglich zu machen, hat Hr. Prof. Pfahler, unterstützt von ein Paar Freunden, sich der Mühe einer Uebersetzung in's Deutsche unterzogen. Dieselbe ist mit großem Fleiße und rühmenswerther Genauigkeit angefertigt, dem Genius der deutschen Sprache ist möglichst Rechnung getragen, weßhalb das Buch sich leicht und angenehm liest" Histor. polit. Bl. 43 1.

„Es dürfte auch am Platze sein, ein Werk zur Anzeige zu bringen, von welchem das Vorwort zur deutschen Ausgabe sagt, daß es „in ebester Bälde ein Gemeingut der Welt, namentlich der katholischen Welt zu werden verdiene." Wirklich ist dasselbe vom heiligen Stuhle approbirt, von fast allen Bischöfen Frankreichs empfohlen, ja beglückwünscht, überdieß innerhalb fünf Jahren in Frankreich in mehr als zwanzigtausend Exemplaren verbreitet und bereits auch einer demnächst erscheinenden englischen und italienischen Uebersetzung für würdig erachtet worden."
Pred. u. Kat. IX, 5.
